١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لملهم الصواب ومذلل الصعاب ومفيض فيض فضله ولطائفه
على من يشاء بغير حساب والصلوة والسلام على سيدنا
محمد المرسل رحمة للعباد ونورا للبلاد ونقمة على اهل
الكفر والعناد وعلى آله اعلام الهداية واسرار الولاية
والمنقذين من تمسك بحبلهم من ظلم الغواية وبعد فيقول
اقل العباد علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين اذاقه حلاوة المعرفة
واليقين انه كان سألني بعض الاخوان في الدين عن حل
احاديث وردت عن الائمة الهادين صلوات الله عليهم اجمعين
ظاهرها مشكل وامرها معضل وكنت اكتب في معناها ما خطر لفكري
الفاتر وبدا لنظري القاصر على سبيل الظاهر والاحتمال
لا على طريق الجزم في المقال فان حقيقة مقاصدهم لا تعلم
في مثل ذلك الا من نحو مشافهتهم ومشاهدتهم وتيار بحرهم
لا يدرك قعره ولا يصل الى غاية مده وجزره ومن اخرج خلاف
ذلك ركب شططا وتبع غلطا وخبطا ووقع السؤال عن بعض مسائل
من غير الحديث وكنت اثبت بعض ذلك في اوراق متفرقة
شذ عني بعضها وبعض ما كنت اهمل بعض الاجوبة من كتابة
او اكتفي بما كتبته ودفعته الى السائل وربما اضفت الى ذلك
ما كتبته من غير سؤال فعن لي ان اجمع ما هو موجود عندي
لعل ينتفع به من يحتاج اليه فانه لا يخلو من فوائد وما لم نقل
محاسن شيء كلها حسن وقد سميت هذا الكتاب بالدر المنثور
من المأثور وغير المأثور نظرا لما سميت به شرح اصول الكافي وهو

١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لملهم الصواب ومذلل الصعاب في مقتضى فيضه ولطفه
على من شكره بعز جناب الصلوة والسلام على سيدنا
محمد المرسل رحمة للعباد ونورا للبلاد ونقمة على اهل
الكفر والعناد وعلى آله اعلام الهدى وابدو اسرار الولاية
والمنقذين من تمسك بحبلهم من ظلم الغواية وبعد فيقول
اقل العباد علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين اذاقه حلاوة المعرفة
واليقين انه كان يسألني بعض الاخوان في الدين عن حل
احاديث وردت عن الائمة الهادين صلوات الله عليهم اجمعين
ظاهرها مشكل وامرها معضل وكنت اكتب في معناها ما خطر لفكري
الفاتر وتبين لي انه لنظري القاصر على سبيل الظاهر الاحتمال
للعلي طريق الجزم في المقال فان حقيقة مقاصدهم لا تعلم
في مثل ذلك الا من نحو مشافهتهم ومشاهدتهم وتتبع بحرهم
لا يدرك قعره ولا يصل الى غاية مده وجزره ومن اجل خلاف
ذلك وكتبت خطأ وتبعه غلطا وحيث وقع السؤال عن بعض مسائل
من غير الحديث وكنت اثبت بعض ذلك في اوراق منه ثم
شذ عني بعضها ...

... من فوائد ...
... في نظمها حسن وقد سميت هذا الكتاب بالدر
المنثور من المأثور وغير المأثور نظرا الى ما سميت به شرح اصول الكافي وهو

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله ملهم الصواب ومذلل الصعاب ومفيض فيض صوب الجواب
على من سأله بغير حساب والصلوة والسلام على سيدنا
محمد المرسل رحمة للعباد ونورا للبلاد ونقمة على اهل
الكفر والعناد وعلى آله اعلام الهدى واسرار الولاية
والمنقذين من تمسك بحبلهم من ظلم الغواية وبعد فيقول
اقل العباد علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين اذاقه حلاوة المعرفة
واليقين انه كان يسألني بعض الاخوان في الدين عن حل
احاديث وردت عن الائمة الهادين صلوات الله عليهم اجمعين
ظاهرها مشكل وامرها معضل وكنت اكتب في معناها ما خطر بالخاطر
الفاتر وتيسر لي اى لنظري القاصر على حسب الطاقة والامكان
لا على طريق الجزم في المقال فان حقيقة مقاصدهم لا يعلم
في مثل ذلك الا من نحو منحاهم وشاهد مشاهدهم وتبحر بحرهم
لا يدرك قعره ولا يصل الى غاية مدة جزره ومن ادعى خلاف
ذلك ركب شططا وتبع غلطا وربما وقع السؤال عن بعض مسائل
من غير الحديث وكنت اثبت بعض ذلك في اوراق متفرقة
شذ عني بعضها وربما كنت اهمل بعض الاجوبة من الكتابة
او اكتفي بما كتبته ودفعته الى السائل وربما اضفت الى ذلك
ما كتبته من غير سؤال فعن لي ان اجمع ما هو موجود عندي
لعله ينتفع به من يحتاج اليه فانه لا يخلو من فوائد وما لمنثور
محاسن شيء كلها حسن وقد سميت هذا الكتاب بالدر المنثور
من المأثور وغير المأثور نظير ما سميت به شرح اصول الكافي وهو

الدرر المنظوم من كلام المعصوم فمن عثر على خلل او اطلع على زلل
فالمأمول منه سد ذلك الخلل واقالة الزلل ممن هو اهل
لذلك ومحل لسلوك هذه المسالك فمن ظن ممن تلاقى الحرف
ان لا انصاف فقد ظن عجزا وعلى الله قصد السبيل وهو
حسبي ونعم الوكيل وابدء بذكر طريق تختص الى روايتها
تيمنا وتبركا فطريقي اجازة الى الثقة الجليل محمد بن يعقوب
الكليني والشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه والشيخ المفيد
محمد بن محمد بن النعمن والشيخ الجليل محمد بن الحسن الطوسي عنهم
قدس الله ارواحهم شيخاي الاجلان نور الدين علي بن ابي الحسن
الحسيني الموسوي والشيخ نجيب الدين علي بن محمد بن عيسى
قدس الله روحيهما عن شيخيهما العالمين العاملين جمال الدين
ابي منصور الحسن ابن الشيخ زين الملة والدين والسيد شمس
الدين محمد بن علي الحسيني الموسوي الشهير بابن ابي الحسن قدس الله
تربتهما واعلى في عليين رتبتهما عن السيد الاجل علي بن ابي الحسن
والشيخ الاجل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي والسيد
العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي رضي الله عنهم
جميعا عن جدي السعيد العالم الرباني زين الملة والدين الشهير
بالشهيد الثاني اعلى الله درجته كما شرف خاتمته وطرقه رحمه الله
كثيرة تعلم من اجازاته للشيخ حسين بن عبد الصمد وغيره ومن كتاب
الاجازات لجدي المبرور الشيخ حسن رحمه الله ولنذكر منها طريقا
وهو انه يروي عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي الميسي
عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين

علي بن شيخنا

علي بن شيخنا الشهيد رحمهم الله عن والده السعيد الشهيد شمس الدين
محمد بن مكي اعلى الله درجته كما شرف خاتمته عن الشيخ الامام
فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة
والدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي عن والده رضي الله عنهما
عن شيخه المحقق نجم الملة والدين ابي القسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد
قدس الله نفسه وطهر رمسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي
عن الشيخ الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه
العماد ابي جعفر محمد بن ابي القسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن
الشيخ السعيد الجليل ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده
رضي الله عنهم عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمن نور الله
مرقده عن الشيخ ابي القسم جعفر بن قولويه طاب ثراه عن الشيخ
الامام الجليل ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني قدس الله روحه
عمن روى عنهم ع وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن
النعمن قدس الله روحه عن الشيخ الجليل الصدوق ابي جعفر محمد بن
علي بن الحسين بن بابويه القمي رضي الله عنه وعمن روى عنهم ع
واروي اجازة عن شيخي المتقدمين عن الزاهد التقي السيد
علي بن علوان عن الشيخ الجليل بهاء الملة والدين محمد الحارثي
عن والده عن جدي المشهور بالشهيد الثاني رضي الله عنهم تعالى
فمن ذلك في باب بر الوالدين من الكافي عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن عبد الله بن خالد عن محبوب
عن عبد الله بن مسكان عمن رواه عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال وانا عنده لعبد الواحد الانصاري في بر الوالدين

بني اسرائيل

في قول الله عز وجل وبالوالدين احسانا فظننا انها الآية التي في
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فلما كان بعد سألته فقال
هي التي في لقمان ووصينا الانسان بوالديه حسنا وان جاهداك
على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما فقال ان ذلك
اعظم ان يامر بصلتهما وحقهما على كل حال وان جاهداك على ان تشرك
بي ما ليس لك به علم فقال لا بل يامر بصلتهما وان جاهداك
على ما زاد الشرك حقهما الا عظيما اقول هذا الحديث ظاهره مشكل
لفظا ومعنى والذي يخطر بالبال ان فيه تقديما وتاخيرا في بعض
كلماته وتحريفا في بعضها من النساخ اولا وان قوله بالوالدين
احسانا بعد قوله ان لا تعبدوا الا اياه والاصل الله اعلم قال
وانا عنده لعبد الواحد الانصاري في بر الوالدين في قول الله
عز وجل فظننا الآية التي في بني اسرائيل وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه وبالوالدين احسانا وينبه على هذا ان الامام عليه السلام
اجل من ان يقول لعبد الواحد الانصاري في بر الوالدين ويذكر
قوله تعالى وبالوالدين احسانا ثم يقول بعد ذلك هي الآية التي في
لقمان ووصينا الانسان بوالديه الخ ومثل هذا قد سبق اذ كان
في اخر سطر انه من السطر الاول والثاني ونحو ذلك والبعد بينهما
هنا نحو سطر وحاصل المعنى انه ذكر لعبد الواحد بر الوالدين في
قول الله عز وجل ولم يبين في اي موضع فظن ان مراده عليه السلام آية
بني اسرائيل ويحتمل ان يكون فقال ان ذلك اصله فقلت ان ذلك
بقرينة قوله بعد فقال لا والمعنى على هذا اني قلت له عليه السلام
ان هذا عظيم وهو انه كيف يامر بصلتهما وحقهما على كل حال وان حصلت
المجاهدة منهما على الشرك والخطاب ح حكاية للفظ الآية فقال عليه السلام
لا اي ليس

١١

لا اي ليس بعظيم كما ظننت من ان تجاهد بهما على الشرك يمنع من
صلتهما وحقهما بل هو نعم امر بصلتهما وان حصلت منهما المجاهدة
وحصول المجاهدة لا يسقط حقهما وصلتهما بل يزيد عظما ان
حق الوالدين اذا لم يسقط مع المجاهدة على الشرك كان اعظم
منه عند عدم المجاهدة والظاهر من السياق على هذا ان يكون ان في
وان جاهداك وصلية في كلام الراوي وان كان في الآية
شرطية وفي كلام الامام عليه السلام يحتمل ان تكون وصلية وقوله
فلا تطعهما كلام مستقل متفرع على ما قبله وان تكون شرطية
وجواب الشرط فلا تطعهما ومع ملاحظة المحذوف من الآية
لا يبعد الوصل باعتبار كون ما بينهما معترضا وان كان الاظهر
خلافه مع الذكر ولفظ حسنا ان لم يكن زائدا من النساخ او
الراوي سهوا فقد وقع مثله كثيرا في الاحاديث مما ليس في القرآن
الموجود وهم عليهم السلام اعلم بحقيقة القرآن نعم هو في آية العنكبوت
ولا يمكن ارادتها بعد قوله عليه السلام في سورة لقمان باعتبار
الظرفية بخلاف سجدة لقمان لان الاضافة يصدق بادنى
ملابسة فاضيفت سجدة سورة السجدة الى لقمان للقرب وعدم
الفصل بسورة او باعتبار اضافة السجدة بمعنى سورة السجدة
الى لقمان ثم توسعوا باضافة السجدة التي في السورة الى لقمان ويمكن
ان يكون على هذا الآية في الواقع كما ذكره عليه السلام من غير الزيادة
التي في القرآن وهي حملته امه وهنا الخ ان ثبت هذا ويكون
في محل اخر الا ان يكون المقصود ذكر ما يتعلق بالمقام فقط

مع حذف غيره والتنبيه على كونه وان جاهداك وصلا للكلام الاول
ولفظا اما الثاني فيحتمل ان يكون اصله بر فهو من قبيل ما نقل ثم
من التحريف هذا ما يتعلق بحل الحديث على النقل المذكور
وعلى ما في الحديث من قوله فقال يحتمل وجهان احدهما
ان يكون ضميره راجعا الى عبد الواحد وفيه ان عبد الواحد
لم يذكر الا في الكلام الاول وقوله فلما كان بعد ساعة ثم كلام
اخر فرجوعه الى عبد الواحد يحتاج الى تكلف نقل بر حضور عبد
الواحد وقت سؤال غيره في وقت اخر وارجاع الضمير اليه
مع عدم قرينة تدل على ذلك فهو كما ترى الثاني ان يكون
معطوفا على فقال السابق والقائل هو الامام عم والمعنى فقال
بعد ذكر الاية ان هذه الابرار الوالدين فيها اعظم من امرها
في اية بني اسرائيل لفهمه عليه السلام ما ظنه السائل فان في هذه
الوصية وان حصلت المجاهدة على الشرك فالمجاهدة لا تسقط
حقهما بل يترتب عليها عدم الاطاعة لهما في ذلك وهو ان
يامر نعم بصلتهما وحقهما على كل حال حتى المجاهدة وعلى هذا
فقوله لا ضميره يحتمل ان يرجع اليه نعم بمعنى انه نعم قال بعد ما ذكر
مفسرا من الامام عليه السلام لا اي لا اقطعها بل هو نعم يامر
بصلتهما وان جاهداه على الشرك وليس هذا تكرارا لما تقدم
فانه يفيد ان عدم الاطاعة لهما ليس في كل شيء فيه برهما
بل في الشرك فقط وكل ما فيه صلة لا يترك بسبب المجاهدة
على الشرك ويحتمل بعيدا ان يكون ان في قوله وان جاهداه
على الشرك شرطية وجواب الشرط ما زاد حقهما الا عظما
والمعنى

والمعنى ان المجاهدة على الشرك لا تسقط حقهما بل تزيد عظما
والله تعالى اعلم بمقاصد اوليائه والاية التي في سورة العنكبوت
ووصينا الانسان بوالديه حسنا وان جاهداك لتشرك
بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما واية لقمان ووصينا الانسان
بوالديه حملته امه وهنا على وهن وفصاله في عامين ان
اشكر لي ولوالديك الي المصير وان جاهداك على ان تشرك
بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا

باب حديث النملة مع سليمان عليه السلام ومن ذلك ما رواه
الصدوق رضي الله عنه في كتاب العلل قالت النملة انت
اكبر ام ابوك قال سليمان بل ابي داود قالت النملة فلم زيد
في حروف اسمك حرف على حروف اسم ابيك داود فقال سليمان
ما لي بهذا علم قالت النملة لان اباك داوى جرحه بود فسمي
داود وانت يا سليمان ارجو ان تلحق بابيك اقول الذي
يظهر من معنى هذا الكلام والله تعالى اعلم ان النملة ارادت
ان تذكر لسليمان عليه السلام ان وده ومحبته لله تعالى وحبه
اولغيره وان كان الاول اظهر على وجه لطيف وعبارة
رشيقة دون وداد ابيه وذلك انه عليه السلام لما كان من امر
الدنيا في يده وتصرفه من الملك والسلطان ما ليس لابيه
عليه السلام كان ذلك باعثا على عدم التفرغ لما تفرغ له ابوه
او لتعرض لك فقالت له انت اكبر ام ابوك وفي مثل هذا الكلام
يخاطب به من يعرف معناه الظاهر لاجل نكتة اخرى كما يقال

كما يقال لمن يكون اصغر من اخر في السن ولا يفعل الصغير مع الكبير ما ينبغي له
ان يفعل من التاديب ونحوه انت الكبير ام هذا مع العلم بكبر الكبير
وصغر الصغير ليتوصل به الى ان يقول له فلماذا لم تعظمه بكبره الذي
انت معترف به وعالم به وتوقره لاجل ذلك ويحتمل ان يكون
المراد بالكبير العظيم ونحوه وبالاعتراف لابيه بذلك يظهر وجه ما يترتب
عليه فجعلت ذلك وسيلة الى ان تقول له اذا كان اكبر منك
فاي شيء كان لك ان تدل على اسمه وهذا ايضا مفهم لما ياتي
بعد واختيارها اباه عليه السلام بوجه الزيادة المتضمنة للحكمة المذكورة
فيه شارع الى ان الله سبحانه وان اعطى مثل سليمان عليه السلام النبوة
والملك العظيم فقد يعطي مثل النملة الصغيرة الحقيرة في النظر
مثل هذا الكلام المشتمل على الحكمة وتنبيه سليمان عليه السلام من مثلها العالم
ان الله سبحانه يؤتي الحكمة من يشاء وان الحقير بحسب النظر لا ينبغي
ان ينظر الى حقارته ولهذا قيل انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال
وفيه تنبيه على هوان الدنيا وانه لا ينبغي النظر الجاحد يعني النقص
والحقارة مع عدم العلم بحاله فضلا عن غيره فقلت علمت النملة معا
هي عليه ما لا يعلمه مثل سليمان عليه السلام وهو انها قالت ان
اباه سمي بهذا الاسم لكونه تداوى جرحه الذي هو الخطيئة بالقيمة
اليه او علاج المودد بالود فسمي لذلك داود فيحتمل ان يكون
ان يقول داو جرحك بود ومجموع ذلك بدون الزائد داوودون
اسقطت الواو في الخط او ان الاسم ماخوذ منهما اي الكلمتين
ثم قالت له وانت سليمان فيحتمل ان يكون المراد به ان هذا الاسم
مشتمل على سليم او ماخوذ منه والسليم قد يستعمل في الجريح كاللديغ
تفاؤلا بصحته وسلامته كما سميت القافلة المشتقة من القفول بمعنى
الرجوع

الرجوع قافلة وان كان ذاهبة ومثله كثير ويؤيده قولها ارحوا ان تلحق
بابيك ويحتمل ان يكون قولها وانت سليمن اي انت سليم بالجاي مع
نون التوكيد والمعنى انك سميت سليمن لكونك سليما بالمعنى المذكور
ويحتمل ارادة انه معناه السلام او مشتمل عليها او ماخوذ منها وهو
قريب من الاول ويمكن حمل السليم على معناه الظاهر المعنى انت سليم
من المداواة التي حصلت لابيك فلهذا سميت سليمان فتدبر
وعلى كل تقدير فالحرف الزائد الدال على وجود الجرح فكما ان الجرح
الزائد في البدن او النقص عن اصل الخلقة كان في الاسم حرف زائد
للدلالة على ذلك وفيه معنى لطيف وهو ان هذا الزائد اعني الزيادة
في الاسم الدال على الزيادة في المسمى ليست مما يزيد به الاسم في المسمى كمالا
بل قد تكون الزيادة لغير ذلك ولهذه القصة نظائر من كون اسمه
سبحانه يبينه انبيائه او اوليائه وغيرهم مثل ذلك كما تضمنه
حديث الاستسقاء وسماع النملة تقول ما معناه اللهم لا تهلكنا
بذنوب بني ادم ونحو ذلك وقد روي ان سليمان عليه السلام راى عصفورا
يقول لعصفورة لم تمنعين نفسك مني ولو شئت لاخذت قبة سليمان
بمنقاري فالقيتها في البحر فتبسم من قوله كلاما ثم دعا بهما فقال
للعصفور اتطيق ان تفعل ذلك فقال لا يا رسول الله ولكن المرء
قد يزين نفسه ويعظمها عند زوجته والمحب لا يلام على ما يقول
فقال سليمان ثم للعصفورة لم تمنعيه من نفسك وهو يحبك فقالت
يا نبي الله انه ليس محبا ولكنه مدع لانه يحب معي غيري فاثر كلام العصفورة
في قلب سليمان وبكى بكاء شديدا واحتجب عن الناس اربعين يوما
يدعو الله ان يفرغ قلبه لمحبته وان لا يخالطها بمحبة غيره فهي

هذه الرواية تأييد لما في حديث النملة وروي انه عليه السلام مر يوما
بواد عصفورة تقول لزوجها ادن مني حتى اجامعك لعل الله
يرزقنا ولدا يذكر الله تعالى فانا كبرنا فتعجب سليمان وقال هذه
النية خير من ملكي وناهيك بقوله تعالى قالت نملة يا ايها
النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون
ففي كلامها هذا من الحكمة والنصيحة والايقاظ ما هو ظاهر خصوصا
بذكر الحطم والجنود مع عدم الشعور والله تعالى اعلم ولعل سليمان
عليه السلام لما كان في الجملة مشغولا بالملك والسلطان زيادة على
ابيه لم يكن له من الفراغ لا [illegible] ما كان لداود عليه السلام وذلك
لا ينافي حرية النبوة ولكن بسببه يحصل التفاوت في الدرجات
ولا يبعد كون هذا تنبيها له لعله يلحق درجة ابيه وجده
الاعلى [illegible] وان كان بعد المداواة فقط وان خلاف الظاهر
هذا مع عدم حصول الخراج [illegible] فانما اعتبارها يؤول اليه وقد يكون
متوقعا او يحصل لكلا يقع فمعناه عالج الجرح الذي
يمنع عنها حصول مرض وهو المسمى بحفظ الصحة [illegible] والاخر
من الحروف للعلة المذكورة ان اسم داود انما كان بهذا المقدار
ابيه كان اسمه سليمان لذلك فالزيادة فيه من هذه الجهة
وعلى هذا فقولها ارجو ان تلحق بابيك معناه ان تلحقه في
سالم او تلحقه في [illegible] فيكون دعاء منها له عليه السلام
وقولها

وقولها انت سليمان معناه انت سليمان من هذا الجرح والله تعالى اعلم

باب حديث الحائض وكونها لا تقضي الصلوة ومن ذلك
ما رواه الكليني رضي الله عنه في باب الحائض تقضي الصوم ولا تقضي
الصلوة باسناده عن اسمعيل الجعفي قال قلت لابي جعفر عليه السلام
ان المغيرة بن سعيد روى عنك انك قلت له ان الحائض تقضي
الصلوة فقال ما له لا وفقه الله ان امرأة عمران نذرت ما في بطنها
محررا والمحرر للمسجد يدخله ثم لا يخرج منه ابدا فلما وضعتها
قالت رب اني وضعتها انثى وليس الذكر كالانثى فلما وضعتها
ادخلتها المسجد فساهمت الانبياء فاصابت القرعة زكريا فكفلها
فلم تخرج من المسجد حتى بلغت فلما بلغت ما تبلغ النساء خرجت
فهل كانت تقدر على ان تقضي تلك الايام التي خرجت وهي عليها
ان تكون الدهر في المسجد اقول ظاهر الحديث مشكل من وجوه
كما ترى والذي خطر لي في توجيهه والله اعلم انه يحتمل انه
كان في تلك الشريعة يجب على الحائض قضاء ما فاتها من الصلوة
في محل الفوات او على من كانت في خدمة المسجد كما يفهم
من قوله عليه السلام فهل كانت تقدر على ان تقضي تلك
الايام التي خرجت وهي عليها ان تكون الدهر في المسجد
فان هذا الكلام مشعر بما ذكرته فهو في معنى هل تقدر على الخروج
لاجل القضاء خارج المسجد وكيف تخرج خارجه بعد الطهر
لاجل القضاء وهي عليها ان تكون الدهر في المسجد مع عدم
مانع كالحيض وهو نظير اعتبار مثل وقت الفوات في هذه

الشرع عند من نعتبره ودون هذا الاحتمال احتمال عدم جواز
فعل مثل القضاء في المسجد مع الحدث فانه يمكن اعتبارها في تلك
الشريعة على وجه لا يجوز ولا يسع معها القضاء ويحتمل وجها
اخر وهو ان يكون مراده عليه السلام ان التكليف بالقضاء وغيره
انما هو بامر من الله تعالى وليس كل ما فات الانسان يجب عليه قضاؤه
فان مريم عليها السلام لما خرجت من المسجد فاتها الكون في المسجد
وما عليها من خدمة تلك الايام واذا كان عليها ان تكون
الدهر في المسجد فكيف يمكنها قضاء الايام التي فاتت اذ
لا وقت للقضاء مع استغراق الدهر ولا بعد في ان يكون
بسبب وقوع هذا الكلام في مقام يقتضي ما ذكر من كون الواجب
قضاء كل ما فات فيحتمل وجها اخر وهو ان يكون الكون
في المسجد وخدمته على وجه لا يحصل معه الا الصلوة المؤداة
لا المقضية فلا وقت لقضاء ما فات مع ذلك وعلى كل حال
ففيه مناسبة لعدم قضاء الحائض للصلوة وهذا كله
على تقدير جواز حصول الحيض منها وعلى تقدير عدمه
يمكن ان يكون القصد الزام المحدث عنه وهو المخبر
عما يعتقده وانه لا يمكن فيه قضاء الصلوة ويحتمل ان يكون
ذكر قصة مريم عليها السلام لفائدة ان الله سبحانه لم يكلف
الحائض بقضاء الصلوة لهذه العلة وهي قصة مريم عليها السلام
هذا ما يخطر بالبال من الاحتمالات ولعل الاول منها اقرب
الى مدلول الحديث والله تعالى اعلم بمقاصد اوليائه باب
هل يجب على المستحاضة اذا قضت الصوم قضاء الصلوة ومن ذلك

ما رواه

ما رواه الصدوق رضي الله عنه في الفقيه في باب صوم الحائض والمستحاضة
قال وروى علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها
او دم نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت
فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمل المستحاضة
من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب عليه السلام
تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
كان يأمر فاطمة المؤمنات من نسائه بذلك انتهى وفي الكافي ان رسول الله
كان يأمر فاطمة والمؤمنات الخ وفي التهذيب لان رسول الله صلى الله عليه وآله
كان يأمر فاطمة الخ كما في الكافي قال صاحب المدارك بعد ايراده هذه الرواية مع
كونها مضمرة متروكة الظاهر من حيث تضمنها ايجاب قضاء الصوم
دون الصلوة قال الشيخ في التهذيب قال محمد بن الحسن يأمرها بقضاء
الصلوة اذا لم تعلم ان عليها لكل صلوتين غسلا ولا تعلم ما يلزم
المستحاضة فاما مع العلم بذلك والترك له على العمد يلزمها القضاء
وفيه انه ان بقي الفرق بين الصوم والصلوة فالاشكال بحاله
وان حكم بالمساواة بينهما وحمل قضاء الصوم على حالة العلم وعدم
قضاء الصلوة على حالة الجهل فتعسف ظاهر وحملها شيخنا المعاصر
على ان المراد بانه لا يجب عليها قضاء جميع الصلوات لان منها
ما كان واقعا في الحيض وهو بعيد ايضا ويظهر من الشيخ في المبسوط
التوقف في هذا الحكم حيث اسنده الى رواية الاصحاب وهو في محله
انتهى كلام المدارك اقول قال جدي طاب ثراه في المنتقى بعد نقل
كلام الشيخ والذي يختلج بخاطري ان الجواب الواقع في الحديث غير
متعلق بالسؤال المحكي فيه والانتقال الى ذلك من وجهين
احدهما قوله فيه ان رسول الله ص كان يامر فاطمة الخ فان مثل
هذه العبارة انما تستعمل فيما يكثر وقوعه ويتكرر فكيف يعقل

كون تلك الحالة تعمل المستحاضة في شهر رمضان جهلا كما ذكره الشيخ وعظم مما يكثر وقوعه
والثاني ان هذه العبارة بعينها مضت في حديث من اخبار الحيض في كتاب الطهارة
مرادا بها قضاء الحائض الصوم دون الصلوة الحديث قال ولا يخفى
ان العبارة في بيان ذلك الحكم مناسبة ظاهرة تشهد بها السليقة لكثرة وقوع
الحيض وتكرره والرجوع اليه صلى الله عليه وآله في حكمه وبالجملة فارتباطها
بذلك الحكم ومنافرتها لقضية الاستحاضة مما لا ارتياب فيه لاهل الذوق
السليم وليس بالمستبعد ان يبلغ الوهم الى موضع الجواب مع غير سؤال الرواية
من شأن الكتابة في الغالب جمع الاسولة المتعددة فاذا لم يتبع التامل
فيها يقع له نحو هذا الوهم انتهى كلام جدي نور الله مرقده واقول ان خطر الاحتمال
لعله قريب لمن تامله بنظر صائب وهو انه لما كان السؤال مكاتبة ووقع عليه السلام
تحت قول السائل فصلت تقضي صلوتها وتحت قوله وصامت تقضي صومها
ولاء اي متواليا والقول بالتوالي ولو على وجه الاستحباب مع جوده ودليله
كل فهذا من جملته وذلك كما هو متعارف في التوقيع من الكتابة
تحت كل مسئلة ما يكون جوابا لها حتى انه قد يكتفي بنحو لا او نعم بين السطور
وانه عليه السلام كتب ذلك تحت قوله هل يجوز صومها وصلاتها وهل
انسب بكتابة التوقيع وبالترتيب من غير تقديم وتأخير والراوي
نقل ما كتبه عليه السلام ولم يكن فيه واو العطف تقضي صلوتها او انه
كان تقضي صومها ولاء وتقضي صلاتها بواو العطف من غير اثبات
هم فتوهمت زيادة الهمزة التي التبست الواو بها وانه ولا تقضي صلوتها
على معنى النهي وتركت الواو لذلك واذا كان التوقيع تحت كل مسئلة كان
ترك الهمزة او المد في خطه عليه السلام وجه ظاهر لو كان فان قوله تقضي
صومها ولاء مع انفصاله لا احتياج فيه الى ذلك فليفهم ووجه ذكر تقضي حينئذ
الواو احتمال ان يكون عليه السلام جمع في التوقيع بالعطف او ان الراوي
ذكر كلامه عليه السلام وعطف الثاني على الاول بالعطف اما من الامام عليه السلام
او من الراوي فعلى تقديره يوجه ما ذكرته على تقدير وجودها ان لاء على
درجة الصدق وقد رضي الله عنه عن محمد بن الحسن الصفار انه كتب الى ابي محمد الحسن
عليه السلام

عليها السلام رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه
عنه خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع عليه السلام يقضي عنه اكبر
عشرة ايام ولاء ان شاء الله وفي هذا الحديث تأييد كما نقله جدي من حمل
الانكار في قوله عم تقضي صومها ولا تقضي صلوتها وهذا وان وقع من الصدوق
في مواضع من هذا الكتاب في غير حمل نحوه على الانكار كما يظهر لمن تتبع كلامه لكن بعيد
مما بعده من قوله لان الخ مع كون الاصل عدمه نعم ربما قرب بعد ما في
الكافي ان من دون اللام او فان لو كان ولو كان غسل الجنب صحيحا كما في
في صحة الصلوة دون الصوم ولو في نصف قول بعض لعامة امكن تنزيل
الحديث عليه من حيث التقييد بقوله من الغسل لكل صلوتين ولعل الوجه
ما نقلته والله تعالى اعلم باب حدث حديث البيض ومن ذلك ما رواه محمد بن
يعقوب رضي الله عنه في اوائل كتاب التوحيد من الكافي عن علي بن ابراهيم
عن محمد بن اسحق الخفاف عن ابيه عن محمد بن اسحق قال ان عبد الله
الديصاني سأل هشام بن الحكم فقال له الك رب فقال بلى قال أقادر هو
قال نعم قادر قاهر قال يقدر ان يدخل الدنيا كلها في البيضة لا تكبر البيضة
ولا تصغر الدنيا قال هشام النظرة فقال له قد انظرتك حولا ثم خرج عنه
فركب هشام الى ابي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له فقال له يا ابن
رسول الله اتاني عبد الله الديصاني بمسألة ليس المعول فيها الا على الله وعليك
فقال ابو عبد الله عم يا هشام عماذا سألك فقال قال لي كيت
وكيت فقال ابو عبد الله عم يا هشام كم حواسك قال خمس قال ايها
اصغر قال الناظر قال وكم قدر الناظر قال مثل العدسة او اقل منها
فقال له يا هشام فانظر امامك وفوقك واخبرني بما ترى فقال ارى
سماء وارضا ودورا وقصورا وبراري وجبالا وانهارا فقال له
ابو عبد الله عم ان الذي قدر ان يدخل الذي تراه العدسة او اقل
منها قادر ان يدخل الذي تراه العدسة او اقل منها قادر ان يدخل

الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة الحديث ورواه الصدوق
رحمه الله في كتاب التوحيد عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن ابراهيم بن
هاشم عن محمد بن اسحق الخفاف قال حدثنا عدة من اصحابنا الحديث
مع اختلاف يسير في بعض الالفاظ والمعنى واحد وفي الكتاب المذكور
للصدوق رضي الله عنه باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان
ابليس قال لعيسى بن مريم ايقدر ربك على ان يدخل الارض في بيضة
لا تصغر الارض ولا تكبر البيضة فقال عيسى عليه السلام ويلك ان الله لا يوصف
بعجز ومن اقدر ممن يلطف الارض ويعظم البيضة وفي الكتاب ايضا
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قيل لامير المؤمنين عليه السلام هل يقدر ربك
ان يدخل الدنيا في بيضة من غير ان تصغر الدنيا او تكبر البيضة
قال ان الله تبارك وتعالى لا ينسب الى العجز والذي سألتني لا يكون
ومن الكتاب عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام
فقال ايقدر الله ان يدخل الارض في بيضة ولا تصغر
الارض ولا تكبر البيضة فقال له ويلك ان الله لا يوصف
بالعجز ومن اقدر ممن يلطف الارض ويعظم البيضة ومن
الكتاب بسنده الى احمد بن محمد بن ابي نصر قال جاء رجل الى الرضا
عليه السلام فقال هل يقدر ربك ان يجعل السموات والارض
وما بينهما في بيضة قال نعم وفي اصغر من البيضة قد جعلها
في عينك وهي اقل من البيضة لانك اذا فتحتها عاينت السماء والارض
وما بينهما ولو شاء لاعماك عنها اقول وبالله التوفيق ان الذي
خطر بفكري القاصر ونظري الفاتر في وجه الجمع بين هذه
الاحاديث ودفع ما يتراءى من الاشكال الواقع بحسب الظاهر فيها
انه قد تقرر ان القدرة لا تتعلق بالمحال ولا يلزم من ذلك نسبة
العجز

[illegible] الاسماء [illegible] عليا ابو جعفر محمد وعترته الطاهرين

العجز البتة بسبب ذلك بل الى المحال ونقصه وقصوره عن استعداده لقبول تعلق
القدرة به وقد نبهوا عليهم السلام على عدم قبوله
لتعلق القدرة به بقولهم عليهم السلام والذي سألتني لا يكون
ومن اقدر ممن يلطف الارض ويعظم البيضة وهذان يدلان
على ان الدخول بالمعنى الذي يلزم منه المحال وهو الظرفية
والمظروفية بالمعنى الذي اراده السائل لا يكون الا بان يلطف
الارض او يعظم البيضة ويحصل كل منهما وهذا يدل على كمال
القدرة فيما يمكن تعلق القدرة به واما الحديث الاول والاخير
فانهما يدلان على ما دلت عليه الاحاديث الاخرى على وجه
لطيف ومعنى شريف وتوضيحه ان الظاهر من حال الديصاني
في الحديث الاول انه كان مناظرا جاحدا لا كما يظهر من سياق
كلامه مع مثل هشام بن الحكم وجواب الامام عليه السلام له على هذا
التحويل لما انه كان يفهم ذلك فعدل عليه السلام الى ما يدل
على كمال القدرة مع وجوده وعدم لزوم المحال فيه مع كونه
نظيرا لما اراده السائل في تمام الفصاحة والبلاغة وللالزام بحال
لم يخف عليه السلام من حاله انه يفهم ذلك وحال هشام في فهمه
الديصاني والا فمثل هشام مع العلم بحاله كان يخفى عليه ان
السائل اراد غير ما اجابه عليه السلام به ولم يراجع في ذلك
لاجل دفع ما يورده السائل من انه اراد غير ما تضمنه الجواب
وحاصل الكلام انه عليه السلام نبهه على ان الله سبحانه قادر
على ان يدخل الدنيا في البيضة مثل دخول ما تراه من الدنيا
في الناظر وهو بهذا القدر وذلك بحيث لا تكبر البيضة ولا تصغر

وصيقل

كما ان ما يراه الناظر من خلف جسم قوي شفاف لا يكبر الناظر
ما ينظره وعلى هذا النحو ما في الحديث الاخير من قول الرضا ع
نعم وفي اصغر من البيضة قد جعلها الله في عينيك وهي اقل
من البيضة ففيه تنبيه للسائل على ما يدل على كمال قدرته تعالى
مما هو ممكن وغير محال وان ما سأل لا ينبغي ان يسأل عنه
لما ذكر من كونه محالا فظهر كون الاحاديث كلها متفقة
لا تنافي بينها وان الجواب في كل منها بحسب ما يقتضيه المقام وحال
السائل وكلامهم عليهم السلام اصلح واحق وقد امروا ان
يكلموا الناس على قدر عقولهم وكيف يتصور ان يخفى على
الامام عليه السلام ما اراده السائل حتى يجيبه بغير ما دل عليه
سؤاله ومع ذلك لا يفرق هشام والسائل بين السؤال
والجواب وينقل مثل هذا اجلاء العلماء من غير تعرض لدفع
ما ذكر وما ذلك الا لفهمهم وجه ذلك والله اعلم وارادة
ارتسام الصورة مع قطع النظر عن الاجسام الخارجية بعيدة
ويحتمل بعيدا كون المراد دفع سؤال السائل بهذا الذي يجيب يكون
لا يكون للديصاني حالة الفرق ويكون قصد الامام ع
مما تقدم مما لا يتعلق بالمحال عما يشعر به قوله عليه السلام له
في هذا الحديث ما اسمك وانقطاعه عند ذلك عن الجواب
مع انه كان يمكنه ان يكون يقول في الجواب ان هذا الاسم
سميت به واشتهرت به فلما علم عليه السلام انقطاعه عن الجواب
مع انه كان يمكنه ان يكون يقول بهذا القدر سأله
فيدل على انه لم يكن له تلك الحالة فانه كان يندفع بمثل
ذلك ويكون هشام فهم ذلك ايضا ولو بتعليم الامام عليه السلام
على انه وان كان الديصاني ممن يفرق بين ذلك لكن من

مغرات الامام

مغرات الامام عليه السلام ان يفحم الخصم بمثل ذلك مع كون الكلام الاخر
ممكن الجامه به كما في هذا الحديث وما في قوله ما اسمك وقد
كان هشام بن الحكم في اوائل امره يطلب الاجتماع مع الصادق ع
ليتكلم معه وينطق بغروره انه يقدر على الزامه فلما اجتمع معه
بهت وتحير ولم يكن ينطق بشيء وكان ذلك سبب انقياده
ورجوعه الى الحق والله اعلم والتكلف في هذا ظاهر وكذا
فيما قيل ان السؤال عن دخول الدنيا باي وجه كان فوقع
الجواب السؤال واختلفوا في ان الرؤية هل هي بارتسام الصورة
من المرئي في العين او باتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي
فعلى الاول يمكن التوجيه بوجه اخر وهو ادخال صورة
الدنيا في البيضة بمعنى ارتسامها كارتسام المبصر في الجليدية
وهذا ايضا بعيد والله تعالى اعلم باب في ابطال الرؤية ومن ذلك
ما رواه محمد بن يعقوب رضي الله عنه عن احمد بن ادريس عن محمد
بن عيسى عن علي بن سيف عن محمد بن عبيد قال كتبت الى
ابي الحسن الرضا عليه السلام اسأله عن الرؤية وما ترويه العامة
والخاصة وسألته ان يشرح لي ذلك فكتب بخطه اتفق الجميع
لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فاذا جاز ان
يرى الله بالعين وقعت المعرفة ضرورة ثم لم تخل تلك المعرفة
من ان تكون ايمانا او ليست بايمان فان كانت تلك المعرفة
من جهة الرؤية ايمانا فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة
الاكتساب ليست بايمان لانها ضده فلا يكون في الدنيا
مؤمن لانهم لم يروا الله عز ذكره وان لم تكن تلك المعرفة التي من جهة
الاكتساب ان تزول ولا تزول في المعاد فهذا دليل على ان الله

عن ذكره لا يرى بالعين اذا العين تؤدي الى ما وصفنا اقول
الذي خطر لي في وجه هذا الحديث والله تعالى اعلم انه لا خلاف
في ان المعرفة لو وقعت برؤيته تعالى لوقعت المعرفة ضرورة لان المعرفة
التي بالرؤية معرفة ضرورية ثم ان المعرفة من جهة الرؤية اما ان يكون ايمانا
او لا فان كانت ايمانا لم يكن في الدنيا موضع للاتفاق على عدم
جواز الرؤية فيها مع اشتراط الرؤية في الايمان وحاصله ان الايمان
المقيد والمشروط بالرؤية ضد عن المقيد او المشروط بها او ضده
من حيث ان الرؤية تستلزم الجسمية كما في الحديث الذي بعده
والاكتساب بنفي الجسمية فالايمان باحدهما ضد للايمان بالاخر
واذا لم تكن المعرفة من جهة الرؤية ايمانا وقد ثبت ان الايمان
في الدنيا مشروط باعتقاد ان الله تعالى لا يرى فهذا الايمان المشروط
بعدم الرؤية اما ان يزول في المعاد ويتغير والحال ان الايمان بالله تعالى
واحد فان الله تعالى لا يعتريه تغير ولا تبدل يقتضي ان يكون
في وقت غير ما هو عليه وثابت له في وقت اخر فالايمان به تعالى
في دار الدنيا يعني اعتقاد انه لا يرى لا يتغير في المعاد بان يقال
انه يرى في المعاد الذي هو محل الخلاف وحاصله ان العلة في عدم جواز
الرؤية واحدة في الدنيا والاخرة ويبقى تواخره وهو ان الرؤية يتحقق الايمان
بل وجفاء ولو كانت شرطا في تحققه لما اتصف احد بالايمان في الدنيا
والحال انه يتحقق الاتصاف به فيها فعلم انها ليست شرطا فيه بل عدمها
شرط فيه واذا كان الايمان هو المعرفة الكسبية من غيره وقد لم يحل
ان تزول في المعاد بان تنقلب المعرفة المشروطة بعدم الرؤية الى المعرفة
المشروطة بها ولا تزول ولا يجوز زوالها لان الايمان بالله
سبحانه واحد لا يتغير وهو الايمان في الدنيا المسمى واذا قلنا ان الايمان
هو المعرفة الكسبية المشروطة بعدم الرؤية فلا شك ان المعرفة المشروطة
بالرؤية

بالرؤية ضدها فقوله ع اتفق الجميع لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية
ضرورة اما ان يكون المراد به والله اعلم ان اهل هذا الراي لما
اتفقوا على ان رؤيته سبحانه في الاخرة ضرورية لمعرفته تعالى
بها كذلك فاذا جوزوا ذلك بناء على اعتقادهم الفاسد كانت
المعرفة بالرؤية في الاخرة ضرورية عامة كانت او خاصة فيقال لهم
المكلف به هل هو المعرفة الحاصلة بالرؤية او المعرفة الكسبية الحاصلة الايمان
عنها لا سبيل الى الاول والا لزم عدم وجود موضع في الدنيا للاتفاق
على عدم جواز الرؤية فيها وقد تقدم ان ما شرط فيه عند ما شرط
فيه الرؤية او ما شرط عدمها فيه والحال ان الايمان موجود في الدنيا
والرؤية ممتنعة فيها واذا ثبت الايمان بهذا المعنى انتفى حكم ولا
يجوز تغير هذا الايمان ويزول لا يقبل المعاد ولا فيه واما ان
يكون المراد بقوله ع اتفق الجميع المخالف والمؤالف وتمام تقريبه
ما يترتب عليه بعلم مما تقدم فثبت ان الله تعالى سبحانه لا يرى في الدنيا
ولا في الاخرة واعلم ان قوله عليه السلام لم تخل هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب
ان تزول ولا تزول في المعاد فيه اشتباه من النسخ تحل بالخاء المعجمة ولا تخلو
التغير بهذه العبارة من شيء بحسب الظاهر فيحتمل وقوع التغيير من الناسخ
او انه من النقل بالمعنى والا فالامام اجل من ذلك ويمكن توجيهها
بان معناها لم تخل من الزوال في المعاد والحال انها لا تزول
والاصل لم يحل ان تزول او لا تزول فالمنفي عن الشق الثاني بقوله
ولا تزول فانه نفي له فاغنى عنه وخطر بالبال ان المنقط اذا
من الناسخ خصوصا مع ما تقدم هذا اللفظ في الحديث وهو هناك
بالخاء المعجمة قطعا فتوهم كونه مثله وانه بالحاء المهملة ويدل لذلك
بمعنى لم يجز ولم يحل اعتقاد ان تزول بل تبقى ولا تزول بالموت
ولا في المعاد والله تعالى اعلم بمقاصد اوليائه باب حديث الغنا
ومن ذلك ما رواه عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله

والموفق

اقرؤا القرآن بالحان العرب واصواتها واياكم ولحون اهل الفسوق
واهل الكبائر فانه سيجيء من بعدي اقوام يرجعون القرآن
ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقيهم قلوبهم
مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم اقول هذا الحديث يدل
صريحا على ان الغناء يحصل بترجيع القرآن على النحو المتعارف
في هذا الزمان ويدل على تفسير الغناء بالترجيع المطرب والطرب
خفة تصيب الانسان لشدة حزن او سرور كما ذكره اهل اللغة
وفي كونه فعلهم كفعل اهل الفسوق والكبائر وعدم جواز
التراقي وقلب قلوبهم من يعجبه ذلك ما هو ظاهر لمن عقل كيف
وهو كلام سيد البشر صلوات الله عليه وآله وهل سمعت او رأيت
احدا من قراء القرآن لاعبا بالمثاني والطنبور والاوتار ونحوها
حتى يخص الغناء بمثل ذلك لا يجهل طريق سماع ما صار متعارفا
شائعا بعد ما ظهر انه غناء في غير القرآن انضم لصدق الغناء
عليه ما قد عرفته وستعرفه فيما بعد وهل لذلك وجه غير اجابة
الشيطان وميل الطبع وقد سرى ذلك من صوفية المخالفين
وملاحدتهم ميلا الى طريقتهم واعتقادهم وكراهة لما ورد من
طرقنا من النهي عن مثله وقد خص المحرم منه مثل الغزالي وامثاله
بما استعمل في مجالس الشرب واهل الفسوق فقلده من اعجبه واحسن
الظن به مع معاضدة ظنه بالائمة وعلماء شيعتهم
وعداوته للائمة عليهم السلام وعلمائهم ولم ينظر الى التفصيل
الذي ذكره علماؤنا فهو صادق على مثل ذلك فالغناء ان كان هو الترجيع
الى العرف كما قيل انضم فانا لم نعرف وان كان راجعا
بين الشعر وغيره على الطريق المعهود في عرف بلاد العرب اذا سمعوا
يغني وهذا مغن وقد ذكر الصوفية الا انهم يقولون هذا
الجذبة والحالة التي تحصل للمريد انه بلا ذم في اسباب حصول الجذبة سماع الغناء وتارة
يقولون

يقولون ان من اسبابها سماع الغناء فهذا اعتراف منهم بان مثل ما يفعلونه
ويسمعونه غناء فان ثبت بالعرف فقد اعترفوا به وان رجعت
الى الترجيع المطرب فكونه كذلك بديهي واذا ثبت ما يتحقق معه
الغناء كان حراما على مذهب الامامية للادلة الواردة في الكتاب
والسنة واتفاق علمائنا فظهر ان تقسيم الغناء الى المحرم وغيره مع الاجماع
مذهب الامامية بوجه وقد استثنى اهل الشرع من الغناء الحدي
للابل بدليل خاص فليت شعري كون الحداء من الغناء عرفا وما يدعى
انه ليس منه هل هو الا من جنس النبي يعني في هذا وما ورد من لفظ
الالحان كما في هذا الحديث فهم المعنى المنهي عنه منه ناش من ضيق
العطن عن معرفة مواقع الالفاظ ومقامات استعمالها وذلك
لتآلف طبيعة اهل الغناء بكون مثل النغمة والالحان تنصرف الى
المعنى المتعارف بينهم كما يحمل بعض اهل الحكمة مثل قوله تعالى ومن يؤت
الحكمة على حكمتهم فيتوهمون انه قد يفارق الغناء فيكون الحانا
ولا يكون غناء والا فالالحان والنغمات والاصوات معان متقاربة
تختلف معانيها باختلاف مقاماتها فتصدق مع الغناء وغيره
والكلام في لحن يصدق عليه الغناء او لا يصدق وهما بينه
من لم يقل ما في هذا الحديث من التعبير بالحان العرب ولحون
اهل الفسوق وبالجملة تميل النفس الحسية مع مساعدة الشيطان
يزينان للانسان ارتكاب ما لا يحسن ولا يليق وهذا شأن
كل صاحب كل شبهة ركبت في ذهنه وطبعه وكره النزوع عنها
فانه يتشبث لاثباتها بمثل هذه التمحلات لئلا يغلب هواه
على ما استقر عنده ودعاه ولو فرض عدم تحقق كون مثل
هذا غناء فاحتماله راجح او مساو ومن يميل الى التقوى اهل
اللائق بحاله اجتناب مثل ما لا كيف وما ذكر سابقا من الحديث

وغيره شاهد عدل على كونه مثله غنا ولقد سرى هذا وما هو اعظم
منه من معاشرة اهل الخلاف ومن خداعهم ومطالعة كتبهم
وعدم تمييز الغث منها من السمين والميل الى طريقتهم لما فيها
من التساهل وغير ذلك نسال الله الهداية ونعوذ به من الخذلان
والاملال والغواية انه جواد كريم واعلم ان هذا الاسم وهو
التصوف كان مستعملا في فرقة من الحكماء الزائغين عن طريق
الصواب ثم من بعدهم كان يستعمل في جماعة من الزنادقة
وجماعة من اهل الخلاف بعد حصول الاسلام وكانوا اعداء
ال محمد عليهم السلام كالحسن البصري وسفيان الثوري وابي هاشم
الكوفي ونحوهم ومن اعظم رؤسائهم حسين بن منصور الحلاج
وله قصص منقولة في كتب اصحابنا ككتاب الغيبة والاقتصاد للشيخ
الطوسي وغيرهما وادعى الالهية وورد التوقيع من صاحب الامر عليه السلام
بلعنه كما في كتاب الاحتجاج وغيره وصنف الشيخ المفيد كتابا
في الرد عليه وعلى مثالبه ولم يستعمل هذا الاسم احد من الامامية
لا في زمن الائمة عليهم السلام ولا بعد غيبة صاحب الامر عليه السلام
حتى انتهى الامر الى اهل الزمان وما قاربه فطالع بعض الامامية
كتب الصوفية فمنهم من اعجبه منها ما يليق ولا منافاة له
الشريعة فاعجبه ذلك لكنه كان متمسكا بقوانين الشرع فاخذوا
ما هو موافق ولم يلتفت الى ما سوى ذلك ثم سرى الامر الى
بعض جميع طرايقهم ودام من تبع بعض ما لكنهم كان من هذه
الفرقة وصار لهم كالمستند في ذلك فانتهت الحال الى جعل الرقص
والصفق والغناء من العبادة بل جعلها بعضهم افضلها واكملها
عندهم وتناسوا ما ورد فيمن ينسبون اليهم ظاهرا
من النهي عن ذلك وصار اعتقادهم في النواصب والزنادقة
انهم على الحق فتركوا امور الشريعة واظهروا للضعفاء العقول

والعوام

والعوام حسن هذه الطريقة واموهوا عليهم اشياء يدعون انها
من باب الكشف والكرامات واستحقوها لذلك فاطاعوهم
وساعدوهم على ذلك رفع المشاق بالتكاليف الشرعية وميل
الطبع الى ما فيه لذة النفس حتى النظر الى الصورة المذكورة الحسنة
وادعوا انهم تنكشف عليهم الامور من غير واسطة بشر او غيره
فتبعهم رعاع الناس وجهالهم وغناؤهم واتبعوا انفسهم
في الرياضات المنهي عن مثلها في شرعنا العلا اذ هانهم بتصفيهم
بذلك وليت شعري لو حصل من هذا شيء مما يدعون فاي فرق
بين المؤمن والكافر والمسلم والزنديق فانه قد شاع وذاع ان
كفار الهند وغيرهم لكثرة ما يرتاضون ربما اخبروا
بمثل ما يدعونه بل بما هو ابلغ واهل التسخير والشعبذة والسحر ربما
ظهر منهم اشياء فوق ما يدعيه هؤلاء من غير صحة لمن تفحص
وتحقق ذلك واهل الكرامات والمعجزات هم الذين كانت تظهر
لهم الامور من غير هذه الرياضة ولم يكونوا من اهل السحر والتسخير والشعبذة
ونحو ذلك واهل التقوى الذين هم محل لان تظهر منهم الكرامات
لم يدعوا ولا ادعى لهم شيء من ذلك وكان بين ايديهم الدنيا فيتفرقون
منها فرارا من الاسد ونرى هؤلاء يضيعون العمر فيما يلبسون بها
انقياد العوام اليهم ليبلغ ذلك الاكابر والحكام ويتشيخ غيرهم فيتصلون
بهم وبغيرهم ويجعلون ذلك وسيلة الى التقرب اليهم وجلبا لقلوبهم
وسببا الى التردد اليهم ومع ذلك يتوقعون منهم ويأخذون منهم
الاموال وربما تعزز بعضهم بعدم قبول الغير شيئا كالوقوع الكثير
وحب الثبوت الجاه وبقاء الميل اليهم ولو كان تركهم الدنيا لله
او للاخرة لم يكن شيء من ذلك وعملوا بقول رسول الله صلى الله عليه وآله
لا يستكمل العبد الايمان حتى يكون الشيء احب اليه من كثيره وحتى يكون
ان لا يعرف احب اليه من ان يعرف وبقول الباقر عليه السلام في وصيته

وابعث
لجابر يا جابر اغتنم من اهل زمانك خمسا ان حضرت لم تعرف
وان غبت لم تفتقد وان شهدت لم تشاور وان قلت لم يقبل قولك وان
خطبت لم تزوج الحديث وهو طويل فهذا هو الزهد والتقوى
هذى المكارم لا قعبان من لبن شيبا بماء فعادا ابوالا
الى ان صار التصوف غير مشروط بالعلم ولو بعلمهم الذى يدعونه
بل بمجرد تغيير اللباس المتعارف عند اكثر الناس تلبس الظاهر
بذلك وترك الباطن اما فارغا عما ينبغى او مملوا مما يعلم الله
وصار من زهده وصلاحه بطريق الشريعة المطهرة ممقوتا عندهم
وماذاك الا انه لو سئل لقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وقال امير المؤمنين عليه السلام وغيرهما وهم يدعون انهم يقولون
قال الله نعم من غير واسطة وقد يقول بعضهم قال الرسول
لكن بدعوى مشافهته له وان كان بينهما الف سنة فما زاد
فيلبسوا انه رآه فى صورة المثال وكذلك الائمة عليهم السلام
وانهم يسئلونهم عن كل ما يريدون ونحو ذلك من الخرافات
التى لا تقبلها عقول المجانين نعم لا يبعد ان الشياطين تتراءى
لهم فى صورة مختلفة وانه يحصل لهم خبط وتغير مزاج بحيث يرون
ما يوهم مثل ما يدعونه وقد ينضم الى ذلك استعمال بعض المغيرات
المزاج الباعثة على مثل ذلك وانى لا اعجب ممن يدعون ذلك على
اختلاف مذاهبهم ظاهرا فكل يدعى كشفا يوافق اعتقاده والغزالي
مع دعواه الوصول الى هذه المرتبة انكشف له فضل ابى بكر على ابن
ابيطالب عليه السلام بمراتب كما هو ظاهر لمن طالع احياءه الذى هو احياء
الباطل وكما انكشف له عدم جواز سب يزيد لعنه الله لانه رجل
مسلم ولو كان قاتلا للحسين عليه السلام لم يجز ذلك لان غاية هذا
انه فعل كبيرة وذلك لا يجوز سبه وانكشف له بطلان مذهب الامامية
بعد

بعد ان ترك التدريس وانقطع فى دمشق ومكة المشرفة نحو عشر سنين
ملازما للخلوة فى اخر عمره فصنف كتابا سماه المنقذ من الضلال
يتضمن الرد على من يدعى العصمة وابطال مذهبهم وسماهم اهل
التعليم وضرب لهم مثلا باخذهم عن المعصوم عن تلوث لحيته بالنجاسة
ثم طلب ما تطهر به منها وسعى فى ذلك فلما انتهى الى ذلك الماء لم يجد
ما تطهره ويغسل عنه الاخباث فبقى متلطخا فى النجاسة طول عمره وتكرر
منه فى الاحياء وغيره قال الروافض خذلهم الله وقال فيه انه لو جاء
البيان افضى وادعى ان الطالب عند اهل فلكنا الرجل هل لان
استيفاءه مشروط بحضور امامك فاحضره حتى يستوفى لك ومثل
ذلك كثير مما نقلته مضمون كلامه ومعناه كان بخاطرى ولم احضر
عين الفاظه وعباراته وان لم تصدق فعليك بالمراجعة وقد صرح
فى كتاب المنقذ انه كان يستفيد من الانبياء والملائكة مع مشاهدتهم
على وجه القطع كل ما يريد نعم ينسب اليه كتاب يسمى سر العالمين يقال انه
يظهر منها ميله الى الحق ونطقه به ليكون حجة عليه فان كان سابقا
فقد ضل بعد عن الحق وظاهر المنقذ انه كتب فى اواخر عمره حتى ان
بعضهم ينكر كون سر العالمين له وان اول المقالة المذكورة ملحقة من غيره
فان بقية الكتاب ليس فيها شىء من هذا القبيل ولو فرض كونه له
وانه كتبه اخر جميع ما كتب صار يحتمل بذلك ما يذكر فى شأنه وكان
ممن صرفوا اعمارهم فى حفظ شريعة النبى صلى الله عليه وآله واهل بيته
عليهم السلام وخاطروا بانفسهم حتى تلفت لذلك ارواحهم على غير الحق سلوكهم
غير هذا الطريق المظلم الا استضاءة من غير مصابيح الدين وحكى الشيخ محى الدين العربى
فى فتوحاته انه اسرى به الى ... سبعا او تسعا فى كلام طويل
يتضمن صورة الاسراء وذكر فى هذا المقام وما يناسبه انه رأى
ابا بكر الصديق لما وصل الى العرش بعد ان كان يرى فى كل سماء واحدا
من الانبياء مثل نبينا صلى الله عليه وآله وموسى وعيسى وابراهيم عليهم السلام وصلوات الله عليهم

فكانت مرتبته اعلى من مرتبتهم ومساوية لمرتبته تعم او مقاربة لها وادعى
في اول الفصوص انه من املاء رسول الله صلى الله عليه واله له وامره
له بتعيين ما كتبه وسمى نفسه خاتم الولاية لمنام رآه وغير ذلك له
ولغيره مما يتعجب منه فيا لله العجب من مكاشفات يظهر منها الناصبي
انه على الحق وكل اعزهم فما ادري اي حق هذا واي دين هذا واي
مكاشفة هذه وما وجه الجمع والتوفيق في ذلك فلو كانت هذه
المكاشفات المتقدمة للغزالي ونحوه حقا كان على الامامي ان يعتقد
بطلان المذهب لامامية ان قلدهم وان انكشف ذلك له كما انكشف
لهم كان اظهر في البطلان ومن العجب الاعتقاد في مثل هؤلاء والشهادة
لهم بالتحقيق وتكفير اجلاء علماء الامامية بل كلهم بكنايات ابلغ
من التصريح كتسميتهم انا وجدنائيين اشارة الى قوله تعم حكاية
عن الكفار انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون
او مقلدون ومثل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين
بعد التشنيع عليهم وبالخصوص كالسيد المرتضى والشيخ المفيد وامثالهما
وما يقتضي شمول الجميع باسلوب امر ذلك من حيث تبوء ذلك
لكل من خالف طريقته التي اخترعها ولم يوجد من الامام عليه السلام
هذا الطريق وحاصل بعضه انه سلك طريقا لا يفضي الى الاختلاف
في شيء كدعوى الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال ان الاختلاف
جعله من اسباب التكفير فقد جعل الراسخين في العلم الذين يعلمون
تاويل القران في قوله تعم وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
الذين يعلمون تاويل القران في قوله تعم وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم الصوفية في هذا ردا على من خصهم بالرسول والائمة عليهم السلام
كما هو مذكور في باب من الكافي وغيره مشتملا على احاديث عنهم
عليهم السلام تدل على اختصاصهم بذلك وممن دخل فيما تقدم مثل الشيخ
المفيد

الشيخ المفيد قدس الله روحه وقد شهد له مثل صاحب الامر عليه السلام
في توقيعاته له في الغيبة الكبرى ومما انفرد به رضي الله عنه مثل
قوله في توقيع للاخ السديد والولي الرشيد الشيخ المفيد محمد بن
محمد بن النعمان ادام الله اعزازه وفيه اما بعد سلام الله عليك ايها
الولي المخلص في الدين المخصوص فينا باليقين وفيه ونعلمك
ادام الله توفيقك لنصرة الحق واجزل مثوبتك على نطقك عنا
بالصدق انه قد اذن لنا في تشريفك بالمكاتبة وتكليفك ما
تؤديه عنا الى موالينا قبلك وفيه هذا كتابنا اليك ايها
الاخ الولي والمخلص في ودنا الصفي والناصر لنا الوفي حرسك
الله بعينه التي لا تنام فاحتفظ به ولا تظهر على خطنا الذي
سطرناه بماله ضمناه احدا وادّ ما فيه الى من تسكن اليه الخ وفي
توقيع اخر من عبد الله المرابط في سبيله الى ملهم الحق ودليله
بسم الله الرحمن الرحيم سلام الله عليك ايها الناصر للحق الداعي
اليه بكلمة الصدق وفيه وبعد فقد كنا نظرنا مناجاتك عصمك
الله بالسبب الذي وهبه لك من اوليائه وحرسك به من كيد اعدائه
وفيه ونحن نعهد اليك ايها الولي المجاهد فينا الظالمين ايدك الله
بنصره الذي ايد به السلف من اوليائنا الصالحين وفيه هذا
كتابنا اليك ايها الولي الملهم للحق العلي باملائنا وخط ثقتنا
الخ وقد نقل ذلك الطبرسي تو في كتاب الاحتجاج وذكر الشيخ محمد
بن شهراشوب تو في رجاله في وجه تسميته بالمفيد ان صاحب الامر ع
لقبه بذلك قال وقد ذكرنا ذلك في كتاب المناقب
ما نقله الطبرسي من التوقيعات ظاهر الدلالة في ذلك وذكر العلامة
طاب ثراه في الخلاصة نحو ذلك ولولا الاطالة وشهرة امر التوقيعات

بنقلها
لنقلها بتمامها فمن لم يقف عليها فليطلبها من الكتاب المذكور ويظهر من
المكفر ان لا اعتمادا على كتاب الاحتجاج حيث انه ينقل منه
ما يتوهمه موافقا لمطلبه ومن خواص الشيخ المفيد رضي الله عنه
ما ذكره الشيخ منتجب الدين علي بن الحسن بن الحسين بن بابويه القمي في رجاله
المتاخرين عن الشيخ نوا ابو الفرج بن المظفر بن علي بن الحسين الحمداني
ثقة عين وهو من سفراء الامام عم صاحب الامر عليه السلام ادرك
الشيخ المفيد ابا عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي
وجلس مجلس السيد المرتضى والشيخ الموفق ابي جعفر الطوسي وقرء على المفيد ولم مجلس صح
يقرء عليهما اخبرنا الوالد عن والده عن عمه رحمهم الله ثم ذكر مؤلفاته وهذا
سبيل من يدعي العلم منهم والكشف بسبب تحصيل هذا العلم والرياضة
فما ظنك باقوام منهم وهم اكثرهم في هذا الزمان فانك لو فتشت عن
حالهم واختبرت حقيقة مقالهم وجدتهم كالبهائم البهائم لا يعرفون
مسئلة من دين الله لا حراما ولا حلالا ولا يجلون الا الى حسن
التكلم بها الا وترى الناس يقبلون عليهم ويهرعون اليهم ويكادون
يسجدون كفعل الكفار باصنامهم وما لاعتقادهم فيهم الى ما قيل في
الى يكوا بانه افضل الصحابة لا وقو في نفسه وحاشى البهائم ان تتبه بها
مثل هؤلاء فانها ليست مكلفة وتركت ما كلفت به بل منقادة لما يحب
لم يسمح بحد بتها منزهة عن مثل هذه الرذائل ولقد شاهدت بعض
هؤلاء وتفحصت عن المادة منهم فانكشف لي من حالهم ما الذي من باب
الكشف الذي يدعونه او يدعى لهم وقل تعجبي من بعد الحكمة والحجة
وزاد يقيني في هوان الدنيا وسوء حالها فمن تأمل احوال وخبثها
قلبها وجدنيا اراى لهذا نظائر واشباها وليس من اعطاء الله
العقل مع ارسال الرسل وانزال الكتب والامر باتباعهم يعبدون في
كتابه ترك التامل والمتابعة والمجاهدة فان كلا ميسر لما خلق له
ولا تكليف عالا يطاق واعلم انه لما سرت بدعة الصوفية الى الامامية
كان في اول الامر من يفرق بين القشر واللباب والذهب والتراب
فكان

وكان من عميل الطرق عن مقالهم يختار منها اللباب ويترك القشر اذ كان
اللباب حسنا اما ماخوذا من كلام الانبياء والاوصياء ومن يحذو
حذوهم من العلماء الاتقياء فانهم كانوا يدخلون مثل ذلك في كتبهم
ومؤلفاتهم ليحسن الظن بهم لكونه من كلام مثل امير المؤمنين عليه السلام
ونحوه ثم بعد ذلك يترقون الى تاويله بما يوافق مطالبهم
ويناسب مآربهم وكان من يختار واستحسن ما ذكر يجعله من جملة الوسائل
الى تطهير النفس وتزكيتها وابعادها عن الرذائل ومع ذلك
فالمطلب الاسنى عنده والخلق المحصل به سلوك طريق الشرع
وانفاذ العمر فيه كما رواه من عرف من حال مثل جدي الشهيد الثاني
وغيره من علماء الفرقة المحقة ثم لا شك الامر وحصل الحال الى تكاثر
ما سلكوه والاعتماد على ما قالوه ولو بسماع بعضه من غير تمييز
وعرف الحال ان وصل الامر الى التنفر من الشرع واهله ودخل تحت هذا
الاسم وهو الصوفية من يسمى به وينتسب اليه فقط فاقتصر المدعي
على ذلك واكتفى المريد به فصار الملحوظ محض الاسم في الغالب والا فلا
مشاحة في التسمية اذا كان المسمى مبنيا على اساس صحيح ثابت وهذا
من مفاسد هذا الاسم المشتمل على ما ذكرناه ولو بقي ما هو متعارف بها
من الزهد والصلاح والتقوى والورع وامثال ذلك وهو الذي
كان شايعا بين اهل الايمان وورد به القرآن والاخبار لم يتطرق
اليه هذا الغش ولم يترتب عليه هذه المفاسد التي يترتب على
لفظ التصوف ومعناه فدخل الغش فيهما والتبس على غير المميز
بل على المميز ايضا اذا لم يعمل بعقله وغيره ويحك الفرق والمميز الميل
الى جانب الشرع واهله والتنفر منه ومن اهله وعلامة التنفر منه التنفر
من اهله وربما اظهروا التنفر من اهله متعللين بتقصيرهم او غوايتهم
وهذا خدعة ابليس لان اظهار التنفر من الشرع ليس لهم فيه مصلحة
والا صرفة فابطلوه واخروه الى حيث يمكنهم اظهاره وتعللوا بالقدح
في اهله والا فلو كان تقصير من حاملي الشرع لا بد من نسبة القدح في الشرع بعد
وعدم متابعتها وكان هذا الزمان الذي ذكره ابتدأ ولين والاخرين

صلوات الله وسلامه عليه لعلي المرتضى وصايا طويلة لأبي ذر رضي الله عنه حيث
قال من جملتها يا أبا ذر يكون في آخر الزمان قوم يلبسون الصوف
في صيفهم وشتائهم يرون الفضل لهم بذلك على غيرهم أولئك
تلعنهم ملائكة السماء والأرض نقل ذلك ورام بن أبي فراس رحمه الله
وغيره بالسند المذكور في خطبة وهي مشهورة في كتب أصحابنا رضي الله عنهم
ومن مواعظ عيسى عليه السلام وحكمته من الإنجيل وغيره وهي مشهورة مكررة
في كتب أصحابنا النصح بحق أقول لكم إن شر الناس لرجل عالم آثر
دنياه على علمه فأحبها وطلبها وجهد عليها حتى لو استطاع أن يجعل
الناس في حيرة وماذا يغني عن الأعمى سعة نور الشمس وهو لا يبصرها كذلك
لا يغني عن العالم علمه إذا هو لم يعمل به ما أكثر ثمار الشجر وليس كلها ينفع
ولا يؤكل وما أكثر العلماء وليس كلهم ينتفع بما علم وما أوسع الأرض
وليس كلها يسكن وما أكثر المتكلمين وليس كل كلامهم يصدق فاحتفظوا
من العلماء الكذبة الذين عليهم ثياب الصوف منكسوا رؤوسهم إلى الأرض
يزورون بها الخطايا يطرفون من تحت حواجبهم كما ترمق الذئاب
وقولهم يخالف فعلهم وهل يجتنى من العوسج العنب ومن الحنظل التين
وكذلك لا يثمر قول العالم الكاذب إلا زورا وليس كل من يقول يصدق
انتهى المنقول من كلامه صلوات الله عليه فإن قيل كلام عيسى عليه السلام
يدل بحثه كل عالم غير عامل ونرى علماء الشيعة كثيرا منهم من هذا
القبيل قلت قد ورد في شأن العالم بغير عمل
بل يدل بحثه كل عالم غير عامل ونرى علماء الشرع كثير منهم من هذا
القبيل قلت قد ورد في شأن العالم بغير عمل في كلام عيسى عليه السلام
أيضا من كلام الأنبياء والأئمة عليهم السلام بغير عمل في كلام غير عيسى عليه السلام
يقطع الظهور كما هو معلوم لمن تتبع ولكن علماء الشرع إن تساهلوا
في العمل فما مالوا إلى جنب الدنيا وهم الأقلون في هذا الزمان فإنهم مع تساهلهم في العمل طريقتهم واعتقادهم في العلم
تأسيس غير مستوحش وإن كانوا ملومين في ... معك ودون أما النسبة
إلى العمل

الشرع ذ

بسم الله خير الأسماء رب يسر ولا تعسر علينا برحمتك يا محمد وعترته الطاهرين

إلى العمل وهذا بخلاف ترك ما هو طريق العمل فإنه مع عدم العلم أو مع عدم
اعتقاد العلم بكون العمل مبنيا على غير أساس إن حصل ما يسمى علما
في الجملة ولم يكن عمل على أن ما لا طريق له من العمل لا يستحق صدق اسم
العمل عليه فالذي ينفي عمره في مثل ذلك لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى
والأول يكون تاركا إلا قبح القبيحين والآخر تابع له وإن كان لغير الله
مفروضا إلى العمل فإن أجابه وإلا ارتحل عنه واحتجاج أبي عبد الله عليه السلام
على الصوفية لما دخلوا إليه فيما ينهون عنه من طلب الرزق مما يتعلق
بسفيان الثوري وغيره مشهور في الكافي وغيره ولنورد كلامه مع سفيان
الثوري تبركا وتنبيها وإيقاظا من نوم الغفلة دخل سفيان الثوري
على أبي عبد الله عليه السلام فرأى عليه ثياب بياض كأنها غرقئ البيض
فقال له إن هذا اللباس ليس من لباسك فقال له اسمع مني وع
ما أقول لك فإنه خير لك عاجلا وآجلا إن أنت مت على السنة والحق
ولم تمت على بدعة أخبرك أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان في زمان
مقفر جدب فإذا أقبلت الدنيا فأحق أهلها بها أبرارها لا فجارها
ومؤمنوها لا منافقوها ومسلموها لا كفارها فما أنكرت يا ثوري
فوالله إنني لمع ما ترى ما أتى علي مذ عقلت صباح ولا مساء ولله في
مالي حق أمرني أن أضعه موضعا إلا وضعته قال ثم أتاه قوم ممن يظهرون
التزهد ويدعون الناس أن يكونوا معهم على مثل الذي هم عليه
من التقشف فقالوا له إن صاحبنا حصر عن كلامك ولم تحضره حججه
فقال لهم فهاتوا حججكم فقالوا إن حججنا من كتاب الله فقال لهم فأدلوا بها
فإنها أحق ما اتبع وعمل به فقالوا يقول الله تبارك وتعالى مخبرا عن قوم
من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة
ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون فمدح فعلهم وقال في موضع آخر
ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا فنحن نكتفي بهذا فقال
رجل من الجلساء إنا رأيناكم تزهدون في الأطعمة الطيبة ومع ذلك تأمرون
الناس بالخروج من أموالهم حتى تتمتعوا أنتم منها فقال أبو عبد الله عليه السلام

لها فذ

عليه السلام دعوا عنكم ما لا تنتفعون به اخبروني ايها النفر ألكم علم بناسخ
القرآن من منسوخه ومحكمه من متشابهه الذي في مثله ضل من ضل
وهلك من هلك من هذه الامة فقالوا له او بعضه اما كله فلا فقال
لهم فمن هنا اتيتم وكذلك احاديث رسول الله صلى الله عليه وآله فاما ما ذكرتم
من اخبار الله عز وجل ايانا في كتاب الله عن القوم الذين اخبر عنهم
في كتابه عز وجل
بحسن فعالهم فقد كان مباحا جائزا ولم يكونوا نهوا عنه وثوابهم منه
على الله عز وجل وتقدس امر بخلاف ما عملوا به فصار امره ناسخا
لفعلهم وكان نهى الله تبارك وتعالى رحمة منه للمؤمنين ونظرا لكيلا
يضروا بانفسهم وعيالاتهم منهم الضعفة الصغار والولدان والشيخ
الفاني والعجوز الكبيرة الذين لا يصبرون على الجوع فان تصدقت
برغيفي ولا رغيف لي غيره ضاعوا وهلكوا جوعا فمن ثم قال رسول
الله صلى الله عليه وآله خمس تمرات او خمس قرص او دنانير او دراهم يملكها
الانسان وهو يريد ان يمضيها فافضلها ما انفقه الانسان
على والديه ثم الثانية على نفسه وعياله ثم الثالثة على قرابته الفقراء
ثم الرابعة على جيرانه الفقراء ثم الخامسة في سبيل الله وهو اخسها
اجرا وقال صلى الله عليه وآله للانصاري حيث اعتق عند موته
خمسة او ستة من الرقيق ولم يكن يملك غيرهم وله اولاد صغار
قال لو اعلمتموني امره ما تركتكم تدفنوه مع المسلمين يترك صبية صغارا
يتكففون الناس ثم قال حدثني ابي ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال ابدأ بمن تعول الادنى فالادنى ثم هذا ما نطق به الكتاب ردا
لقولكم ونهيا عنه مفروضا من الله العزيز الحكيم قال والذين اذا انفقوا
لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما افلا ترون ان الله
تبارك وتعالى قال غير ما اراكم تدعون الناس اليه من الاثرة على انفسهم
وسمى من فعل ما تدعون الناس اليه مسرفا وفي غير آية من كتاب الله يقول
انه لا يحب المسرفين فنهاهم عن الاسراف ونهاهم عن التقتير
لكن امر بين امرين لا يعطي جميع ما عنده ثم يدعو الله ان يرزقه فلا يستجيب
له

للحديث الذي جاء عن النبي ان اصنافا من امتي لا يستجاب دعاؤهم رجل يدعو
على والديه ورجل يدعو على غريم ذهب له بمال فلم يكتب عليه ولم يشهد عليه ورجل يدعو
على امرأته وقد جعل الله عز وجل تخلية سبيلها بيده ورجل يقعد في بيته ويقول
رب ارزقني ولا يخرج ولا يطلب الرزق فيقول الله عز وجل له عبدي ألم اجعل لك
السبيل الى الطلب والضرب في الارض بجوارح صحيحة فتكون قد اعذرت فيما بيني وبينك
في الطلب لاتباع امري ولكيلا تكون كلا على اهلك فان شئت رزقتك وان شئت
قترت عليك وانت غير معذور عندي ورجل رزقه الله مالا كثيرا فانفقه ثم اقبل
يدعو يا رب ارزقني فيقول الله عز وجل ألم ارزقك رزقا واسعا فهلا اقتصدت
فيه كما امرتك ولم تسرف وقد نهيتك عن الاسراف ورجل يدعو في قطيعة رحم ثم علم
الله جل اسمه نبيه صلى الله عليه وآله كيف ينفق وذلك انه كان عنده اوقية من الذهب
فكره ان تبيت عنده فتصدق بها واصبح وليس عنده شيء وجاءه من يسأله فلم يكن عنده
ما يعطيه فلامه السائل واغتم هو حيث لم يكن عنده ما يعطيه وكان رحيما رفيقا
صلى الله عليه وآله فادب الله عز وجل نبيه عليه السلام بامره فقال ولا تجعل يدك مغلولة
الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا يقول ان الناس قد يسألونك
ولا يعذرونك فاذا اعطيت جميع ما عندك من المال قد حسرت من المال
احاديث رسول الله صلى الله عليه وآله يصدقها الكتاب والكتاب يصدقه
اهله من المؤمنين وقال ابو بكر عند موته حيث قيل له اوص فقال اوصي بالخمس
والخمس كثير فان الله عز وجل قد رضي بالخمس فاوصى بالخمس وقد جعل الله عز وجل
له الثلث عند موته ولو علم ان الثلث خير له اوصى به ثم من قد علمتم بعده
في فضله وزهده سلمان الفارسي رضي الله عنه وابو ذر رحمه الله فاما سلمان

وكان اذا اخذ عطاءه رفع له قوت لسنته حتى يحضر عطاؤه من قابل فقيل له يا ابا عبد الله
انت في زهدك تصنع هذا وانت لا تدري لعلك تموت اليوم او غدا فكان جوابه
ان قال ما لكم لا ترجون لي البقاء كما خفتم علي الفناء اما علمتم يا جهلة ان النفس
قد تلتاث على صاحبها اذا لم يكن لها من العيش ما تعتمد عليه فاذا هي احرزت
معيشتها اطمانت واما ابو ذر فكانت له نويقات وشويهات يحلبها ويذبح منها
اذا اشتهى اهله اللحم او نزل به ضيف او راى باهل الماء الذين هم معه خصاصة
نحر لهم الجزور او من الشاة على قدر ما يذهب عنهم بقرم اللحم فيقسمه بينهم وياخذ هو
كنصيب واحد منهم ولا يتفضل عليهم ومن ازهد من هؤلاء وقد قال
فيهم رسول الله صلى الله عليه وآله ما قال ولم يبلغ من امرهما ان صارا لا يملكان شيئا
البتة كما تامرون الناس بالقاء امتعتهم وشيئهم ويؤثرون به على انفسهم
وعيالاتهم واعلموا ايها النفر اني سمعت ابي يروي عن آبائه عليهم السلام ان رسول الله
صلى الله عليه وآله قال يوما ما عجبت من شيء كعجبي من المؤمن انه ان قرض جسده في دار الدنيا
بالمقاريض كان خيرا له وان ملك ما بين مشارق الارض ومغاربها كان خيرا له
وكل ما يصنع الله عز وجل به فهو خير له فليت شعري هل يحيق فيكم ما قد
شرحت لكم منذ اليوم ام ازيدكم اما علمتم ان الله جل اسمه قد فرض على المؤمنين
في اول الامر ان يقاتل الرجل منهم عشرة من المشركين ليس له ان يولي وجهه
عنهم ومن ولاهم يومئذ دبره فقد تبوء مقعده من النار ثم حولهم
عن حالهم رحمة منه لهم فصار الرجل منهم عليه ان يقاتل رجلين من المشركين
تخفيفا من الله عز وجل عن المؤمنين فنسخ الرجلان العشرة واخبروني
ايضا عن القضاة اجورهم حيث يقرضون على الرجل منكم نفقة امراته اذا
قال اني

اذا قال اني زاهد واني لا شيء لي فان قلتم جور ظلمتم اهل الاسلام وان قلتم
بل عدل خصمتم انفسكم وحيث تردون صدقة من تصدق على المساكين
عند الموت باكثر من الثلث اخبروني لو كان الناس كلهم كما تريدون زهادا
لا حاجة لهم في متاع غيرهم فعلى من كان يتصدق بكفارات
الايمان والنذور والصدقات من فرض الزكاة من الذهب والفضة
والتمر والزبيب وسائر ما وجبت فيه الزكاة من الابل والبقر والغنم وغير ذلك
اذ كان الامر كما تقولون لا ينبغي لاحد ان يحبس شيئا من عرض الدنيا الا قدمه
وان كان به خصاصة فبئس ما ذهبتم اليه وحملتم الناس عليه من الجهل بكتاب الله
عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله واحاديثه التي يصدقها الكتاب المنزل
وردكم اياها بجهالتكم وترككم النظر في غرائب القرآن من التفسير بالناسخ
من المنسوخ والمحكم والمتشابه والامر والنهي واخبروني اين انتم عن سليمان
بن داود عليه السلام حيث سال الله ملكا لا ينبغي لاحد من بعده
فاعطاه الله جل اسمه ذلك وكان يقول الحق ويعمل به ثم لم نجد الله
عز وجل عاب عليه ذلك ولا احدا من المؤمنين وداود النبي عليه السلام
قبله في ملكه وشدة سلطانه ثم يوسف النبي عليه السلام حيث قال
لملك مصر اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم فكان من
امره الذي كان ان اختار مملكة الملك وما حولها الى اليمن
كانوا يمتارون الطعام من عنده لمجاعة اصابتهم وكان يقول
الحق ويعمل به فلم نجد احدا عاب ذلك عليه ثم ذو القرنين
عبد احب الله فاحبه الله وطوى له الاسباب وملكه مشارق
الارض ومغاربها وكان يقول الحق ويعمل به ثم لم نجد احدا
عاب ذلك عليه فتادبوا ايها النفر بآداب الله عز وجل للمؤمنين

واقتصروا على ما اراد الله وتفهيمه ودعوا عنكم ما اشتبه عليكم مما لا علم لكم به
وردوا العلم الى اهله تؤجروا وتعذروا عند الله تبارك وتعالى
وكونوا في طلب العلم ناسخ القرآن من منسوخه ومحكمه من متشابهه (ومتشابهه في كل)
وما احل الله فيه مما حرم فانه اقرب لكم من الله وابعد لكم من الجهل
ودعوا الجهال لاهلها فان اهل الجهل كثير واهل العلم قليل وقد قال الله
عز وجل وفوق كل ذي علم عليم انتهى كلامه صلوات الله عليه
تتمة فيما يتعلق بالحديث السابق في تحريم الغنا مما لا خلاف فيه بين
الامامية وهو ثابت بالكتاب والسنة والاجماع ولا حاجة بنا الى تفصيل
ما ورد منهما وقول علمائنا رضوان الله عليهم بعد تعريفهم بمد
الصوت المشتمل على الترجيع المفرح المطرب
وان لم يطرب سواء كان في شعر ام قرآن او غيرهما او بما يسمى في العرف غناء
يكون مستندهم في تحقيقه في القرآن الحديث السابق او هو بمعناه
ويمكن ان يكون العرف او الترجيع او التحسين ودلالة التعريف على
تحريمه في القرآن وغيره ظاهر واما الحديث فان دلالته على تحريمه
في القرآن يستلزم الدلالة على تحريمه في غيره بل يدل على تحريمه في غيره
فان قلت قوله عليه السلام اقرؤا القرآن بالحان العرب واصواتها واياكم
ولحون اهل الفسق واهل الكبائر لا يدل على ان كل ما هو من الحان
العرب يكون من الحان اهل الفسق والكبائر ويمكن الواسطة بحسب
لم يكن من كل منهما والدليل على تحريمها فهي كما يتحقق في القرآن يتحقق
في غيره مما هو مصطلح الصوفية في انشادهم وايضا مما تضمنه من التشبيه
بترجيع الغنا لا يدل على كونه غنا بل ربما دل على كونه ليس غناء لان
المشبه غير المشبه به وقوله عليه السلام يرجعون القرآن ترجيع الغنا
فان معناه يرجعونه ترجيعا مثل ترجيعه وهذا غاية ما يدل على ان
هذا الترجيع المشابه لترجيعه غير جائز في القرآن فلو وقع المشابه لترجيع
الغنا في غير القرآن لا يحرم بغير دليل والحديث لا يدل عليه فوقع الكلام
النهي عن قوله بلحون اهل الفسق والكبائر على ما ذهب اليه الغزالي ومتابعوه
بتخصيص

بتخصيص الغنا المحرم بما يستعمل من تفعل الكبائر والفسق في اوقات
فسوقهم وكبائرهم واهل التصوف ليسوا من اهل الفسق والكبائر فيما
يفعلونه من النغمات والحركات غير داخل في ذلك بل انهم اهل الله وعشقه
وفعلهم خارج عن ذلك قلت هذه شبهة ضعيفة تنشأ من عدم فهم مواقع
الكلام العربي وذلك ان الاضافة في ترجيع الغناء بيانية لان الترجيع
على الوجه المخصوص هو الغنا وهو ايضا اللحن المخصوص ومد الصوت المطرب
فمعنى ترجيع القرآن ترجيع الغنا التغني بالقرآن كما تتغنى بغيره وحاصله
ترجيع القرآن ترجيعا هو الغنا لا ترجيعا شبيها بترجيع الغنا وفائدة
البيان في الاضافة ظهور الغناء في غير القرآن وشهرته فاعتبار التشبيه
لا من جهة تركيب اللفظ بل هو بيان للمعنى الذي ذكرته على انا لو اعتبرنا
التشبيه الذي ذكرته كان معناه ترجيعا مثل ترجيع الغنا المتعارف
بين اكثر الناس كونه غناء الحاصل بالترجيع الخاص فيكون ترجيع القرآن
مثله في كونه غناء ولا تقتضي النسبة المغايرة بل الحاق هذا الفرد الذي
يخفى بما يتبين خروجه عن الغناء بالمعنى المتعارف وذلك لا يتحقق الترجيع فيهما
فقوله ترجيع الغنا من غير ذكر الاهل تنبيه على ان الاضافة بيانية وكذا في اهل الكبائر وتركه
مع الاتيان بلفظ اهل في ذكر اهل الفسوق يدركه الذوق السليم واذا ظهر لك ما ذكرته ظهر لك ان الواسطة التي
الحان العرب ولحون اهل الفسق واهل الكبائر بل فيه اشارة الى ان هذه الواسطة
هم اهل الفسق باعتبار ذكر الاهل مكررا فتوسط اهل الفسق بين اهل الكبائر
وما اتفقوا عليه على ان من الغنا عند الامامية ما يتحقق في غير ما خصه الغزالي
ومتابعوه فمتابعته خروج عما دل عليه العرف وتعريف الغناء عندنا ولما ان ينفي
الواسطة بوجه اخر وهو انها لا يمكن ان يصدق عليها تعريف الغنا ولا يصدق
لا سبيل الى الثاني لاعترافهم بان مثله غناء كما تقدم من تصريحهم بان الغنا من
من اسباب الحالة التي تحصل للمريد وليس سوى ما يفعلونه والغناء عرفا في العرف
الآن بذلك ان صدقته والاصل عدم النقل وقوله عليه السلام لا يجوز تراقيهم جمع ترقوه

[illegible]

وهي معلومة ومعناه والله اعلم انهم لاشتغالهم بالترجيع والطرب لا يتعدى التراقي
فضلا عن ان يصل الى قلوبهم ليتدبروا معانيه ويتأملوا ما فيه
مما ينفعهم عاجلا وآجلا بل يكونوا مشتغلين باخراج الالفاظ وترتيبها
وتزيينها وملاحظة المقامات وتحسين الصوت والترجيع بحيث
لا يسعهم مع ذلك ما هو المقصود من تلاوة القرآن ومن كان كذلك
فقلبه مقلوب لا يصلح لان يكون وعاء لذلك كما اذا كان الاناء ونحوه
مقلوبا فانه لا يقبل ان يحفظ فيه شيء ويكون وعاء له لذلك وكذلك
من يعجبه امرهم وطريقتهم فان همه يكون مقصورا على الطرب واللذة
الحاصلة من السماع ونحوه وقد يمادل على تناول ذلك لمن يعجبه سماعهم
وان لم يحصل او يتفق لسماع بل مجرد كون ذلك يعجبه ويحتمل ان يكون
قوله ع قلوبهم مقلوبة الخ دعاء عليهم بذلك فيكون انشاء والاول
اخبارا عن الانشاء ابلغ والله تعالى اعلم فان قلت روي عن ابي عبد الله ع
ان رجلا جاء اليه فقال ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن
بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال ع
لا تفعل فقال والله ما هو شيء آتيه برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال
الصادق عليه السلام تالله انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر
والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الآية
من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها فاني استغفر الله
فقال الصادق عليه السلام قم فاغتسل وصل ما بدا لك
ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوأ حالك لو مت
على ذلك استغفر الله وسله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح
والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا ففيه دلالة على ان الغناء اذا كان
مصاحبا للضرب بالعود يكون حراما ولا يدل على تحريم الغناء مجردا
قلت اولا في هذا التوهم اعتراف بتحقق الغناء في غير ذلك وثانيا
ان السؤال عن نوع من الغناء والجواب بالنهي عنه وعن غيره كما ذكر
اي دلالته على انه لا يحرم فيما عدا ذلك واي دليل يتوهم كونه
من باب المطلق

من باب المطلق والمقيد وذلك وذكر هذا الشهيد دليلا على تحليل الغناء
وبسط الكلام في هذا الحديث لا اقتضاء المقام ذلك وقد افردته
من هذا الكتاب في رسالة مع اضافة ما تيسر والله الهادي الى سواء
السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل ومن ذلك ما رواه محمد بن يعقوب الكليني
رضي الله تعالى عنه في باب تسمية من راى صاحب الامر عليه السلام عن علي بن محمد
عن محمد بن علي بن ابراهيم عن ابي عبد الله بن صالح انه رآه عند الحجر الاسود
والناس يتجاذبون عليه وهو يقول ما بهذا امروا اقول الظاهر ان المراد
ان ذلك الناس كان يجذب بعضهم بعضا على الحجر ليصلوا اليه ويستلموه
فقال عليه السلام ما بهذا امروا اي لم يؤمروا بالتجاذب في استلام الحجر بل الامر
بالاستلام اذا لم يصل الامر الى التجاذب والتزاحم وارادة التجاذب على الامام
والوصول اليه في غاية البعد بل هو غير مراد والله اعلم باب حديث لو علم
ابو ذر ما في قلب سلمان لقتله ومن ذلك ما رواه محمد بن يعقوب رضي الله عنه
في الكافي في باب ان حديثهم عليهم السلام صعب مستصعب عن احمد بن ادريس
عن عمران بن موسى عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله
قال ذكرت التقية يوما عند ابي عبد الله عليه السلام فقال والله لو علم
ابو ذر ما في قلب سلمان لقتله ولقد اخى رسول الله صلى الله عليه وآله بينهما فما ظنكم
بسائر الخلق ان علم العلماء صعب مستصعب لا يحتمله الا نبي مرسل او ملك
مقرب او عبد مؤمن امتحن الله قلبه للايمان فقال وانما صار سلمان
من العلماء لانه امرؤ منا اهل البيت فلذلك نسبته الى العلماء اقول
في هذا الحديث اخر لقال رحم الله قاتل سلمان فالمعنى والله اعلم ان
سلمان لما كان عنده من العلم ما ليس عند ابي ذر رضي الله عنه فلو اطلع
ابو ذر لراى ان مسألة لا يطلع عليه الا مثل نبي او امام وليس سلمان احدهما
او ساحر فيكون باعثا على الجهل في قتل سلمان فكان سلمان يكتم
ما عنده حتى من ابي ذر تقية منه مع انه اخوه فيعلم وصول ضرره مع علم
التقية بطريق اولى وقوله عليه السلام ان العلماء الى ليان ان سلمان رضي الله عنه

كان يحتمل ذلك ويحتمل وجها آخر وهو ان اباذر لو علم ما في قلب سلمان لقتل
بسبب ذلك العلم حيث لم يقدر على كتمانه فلم يحصل منه التقية فقتل
لذلك وهذا بالنظر الى هذا الحديث فقط مع قطع النظر عما في الحديث
الآخر من قوله رحمه الله قاتل سلمان خافه لا يلائم هذا التوجيه وح فمعنى
قوله عليه السلام ولقد آخى الخ انه جعلهما في حرمة واحدة مع هذا التفاوت
بينهما فما ظنكم بغير ابي ذر مع انه اخوه فغير ابي ذر يعلم حاله بطريق اولى
ويحتمل وجها آخر وهو ان اباذر يعلم ما في قلب سلمان اي يعلم ان في قلبه
علما ولا يجوز له اظهاره فلو اظهره له لقتله فاذا لم يحصل التقية في
ذلك من سلمان لابي ذر وهو اخوه لقتله فما ظنك بغيره من سائر
الخلق ويحتمل كون معناه لقتله ذلك العلم اي قتل اباذر لا من جهة
قتله بترك التقية واظهاره بل العلم يكون سببا للقتل بان يوجب
بسبب حمله ولا يخفى من بعد هذا التوجيه واما قوله ولقد آخى الخ فيمكن
توجيهه بما وجهت به الاحتمال الثاني والله اعلم باب حديث حجة ابي طالب
ومن ذلك ما رواه محمد بن يعقوب رضي الله عنه في الكافي في باب التاريخ
في مولد النبي صلى الله عليه وآله عن محمد بن يحيى عن سعيد بن عبد الله عن جماعة
من اصحابنا عن احمد بن هلال عن امية بن علي القيسي قال حدثني
درست بن ابي منصور انه سأل ابا الحسن الاول عليه السلام أكان رسول الله
صلى الله عليه وآله محجوجا بابي طالب فقال لا ولكنه كان مستودعا للوصايا
فدفعها اليه صلى الله عليه وآله قال قلت فدفع اليه الوصايا على انه محجوج به
فقال لو كان محجوجا به ما دفع اليه الوصية قال فقلت فما كان حال ابي
طالب قال اقر بالنبي صلى الله عليه وآله وبما جاء به ودفع اليه الوصايا ومات
من يومه اقول معنى قوله أكان رسول الله صلى الله عليه وآله محجوجا انه هل كان
ابو طالب حجة لرسول الله صلى الله عليه وآله يجب عليه اتباعه فقال عليه السلام
لو كان محجوجا الخ اي لو كان محجوجا به وتابعا له لم يدفع الوصية اليه بل
كان ينبغي ان تكون عند ابي طالب والوصايا التي ذكرت بعد كانها
غير الوصية الاولى واختلاف التعبير يدل عليه فدفع الوصية كان سابقا

على دفع

على دفع الوصايا واظهار الاقرار وان دفعها كان في غير وقت ما يدل عليه
الحجة الى المحجوج بان كان متقدما عليه وانه بعد دفعها انقرض موته
والحجة يدفع الى المحجوج عند العلم بموته او دفع بقية الوصايا فاحتمل الدفع
يوم موته او انه في ذلك الوقت تحقق عنده ما يقتضي الاقرار والدفع
فدفعها لما عاين الموت لا على طريقة دفع الحجة فليفهم والله تعالى اعلم باب
حديث الطينة ومن ذلك ما ورد في طينة المؤمن من الكافي محمد بن
يعقوب قال حدثني علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله
عن رجل عن علي بن الحسين عليهما السلام قال ان الله عز وجل خلق النبيين
من طينة عليين قلوبهم وابدانهم وخلق قلوب المؤمنين من تلك
الطينة وجعل خلق ابدان المؤمنين من دون ذلك وخلق الكفار
من طينة سجين قلوبهم وابدانهم فخلط بين الطينتين فمن هذا يلد
المؤمن الكافر ويلد الكافر المؤمن ومن ههنا يصيب المؤمن السيئة ومن ههنا
يصيب الكافر الحسنة فقلوب المؤمنين تحن الى ما خلقوا منه وقلوب
الكافرين تحن الى ما خلقوا منه اقول هذا الحديث وما ورد في هذا المعنى
في الكافي وغيره مما قد يوهم ظاهره الجبر يمكن ان يقال في توجيهها اما دفع
هذا الوهم وهو ان الله سبحانه لا يعزب عنه علم شيء كان ويكون بتقدم
الاشياء وتأخرها لا يتفاوت في علمه ولما تعلقت ارادته تعالى بخلق المكلفين
كان عالما بمن يطيعه ومن يعصيه قبل خلقهما مع اعطاء القدرة والاختيار والآلة
التكليف وغير ذلك فهو عالم بما يختاره كل واحد من المكلفين فمن علم انه
يختار الطاعة خلقه من الطينة الطيبة ومن علم انه يختار المعصية خلقه من
غيرها ولما كانت حكمة التكليف تقتضي اظهار ذلك الى الوجود خلق الخلق
وارسل الرسل مبشرين ومنذرين وانزل الكتب واعطى المكلفين العقل
والقدرة والاختيار والآلات ونحوها وجعل الجنة والنار لاهل كل
منهما فاطاع من علم انه يطيع باختياره وعصى من علم انه يعصي باختياره
والعلم بذلك ليس علة فيه ولا يليق الجزاء بالنعيم والعذاب مع خلقهم
وعلمه بذلك فقط من غير انذار واعلام بعد خلقهم واعطائهم القدرة والاختيار

في معناه

وما يتوقف عليه التكليف من تحقق الامتثال او المخالفة وظهور ما به تكون
الحجة له تعالى على خلقه ولا تكون لهم حجة ولا جبر في ذلك والجور والظلم
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وسيأتي في رسالة الهادي ما يؤيد هذا
ويوضح ذلك ما لو كان لرجل عبدان يعلم ان احدهما يمتثل امره والآخر
لا يمتثل فلو عاقب من علم انه يعصيه واحسن الى من علم انه يطيعه من غير ظهور
ذلك منهما لم يكن ذلك لائقا بالعاقل خصوصا عقاب من علم انه يعصيه
فاذا امر كلا منهما بامر فعصى امره احدهما واطاعه الآخر استحق كل منهما
ما يستحقه مع قطع النظر عن الصفح والتفضل ومن تأمل ما ذكرناه ظهر له
سر ما ورد من ذلك والله تعالى اعلم باب حديث الشقي من شقي في بطن امه
والسعيد من سعد في بطن امه ومن ذلك ما رواه الصدوق رضي الله عنه
في كتاب التوحيد حدثنا الشريف ابو علي محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله
بن الحسن بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليه السلام قال حدثنا علي بن محمد بن
قتيبة النيسابوري عن الفضل بن شاذان عن محمد بن ابي عمير قال
سألت ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله
عليه وآله الشقي من شقي في بطن امه والسعيد من سعد في بطن امه
فقال الشقي من علم الله عز وجل وهو في بطن امه انه سيعمل اعمال الاشقياء
والسعيد من علم الله وهو في بطن امه انه سيعمل اعمال السعداء قلت له
فما معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له فقال ان الله
عز وجل خلق الجن والانس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله
عز وجل وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فيسر كلا لما خلق له
فالويل لمن استحب العمى على الهدى اقول يحتمل ان يراد
التفسير من الامام عليه السلام تحفظ الحق في معنى الشقي من شقي
في بطن امه وجهه مختلط يحتمل الخاطر الخبر ان الشقي من شقي في بطن امه والسعيد من سعد
حين ينعقد في بطن امه يكتب ما يؤول اليه امره عضو منه ابدا وهو ان المراد المولود
وعن هما نحو حكم عليه بكونه سعيدا كان في ذلك الوقت من السعادة او الشقاوة
ما يكون به سعيدا وكذا الشقي ولا ينافي هذا كونه تعالى يعلم ذلك قبل خلقه
ان يكون الوجه فعلى مثل ذلك به بعد وجوده فالسعيد من وصف بكونه سعيدا
في ذلك

في ذلك الوقت والشقي كذلك وعلمه تعالى بذلك والحكم بالسعادة والشقاوة وغيرهما لا ينافي
الاختيار وذلك نحو اخباره تعالى عن الكفار وجلب اعمالهم قبل التكليف
كتب عليه الشقاوة في بطن امهم واهل السعادة كتبت لهم السعادة في بطن
امهم وهذا الوجه ان تحقق كونه مضمون ما نقل عنهم عليهم السلام والا فلا
على تفسير الامام عليه السلام فقط ويكون هذا الاحتمال راجعا الى امكان حمله
وبعدهم عليهم السلام باب حديث اسم صاحب الامر عليه السلام ومن ذلك ما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا تذهب الدنيا حتى يبعث الله رجلا
من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم ابيه اسم ابي الحديث وقد روي من
طريق العامة ولم تصححه الشيعة ورووه بدون زيادة وكان يرد في الاحاديث
وقوله واسم ابيه اسم ابي ان ثبت فيه تأويل وقد ذكر له ابن طلحة وجهان
احدهما ان المراد بابيه ابا عبد الله ابو النبي صلى الله عليه وآله فان الاب
قد يستعمل كثيرا مثل قوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم واتبعت ملة آبائي
ابراهيم وهو كثير في القرآن وغيره والثاني ان يكون المراد ابو عبد الله
الحسين عليه السلام باعتبار اشتماله على عبد الله هنا اما حاصل كلام
وهو كما ترى وذكر غيره هذا الوجه وزاد فيه التنبيه على كونه من ولد
الحسين عليه السلام وان نفي الحديث حقا وان اسم ابيه اسم ابي والمراد
الحسن عليه السلام نقل ذلك صاحب كشف الغمة رحمه الله اقول خطر لي
وجهان آخران لمعنى الحديث الاول انه روي ايضا من طرق العامة
ان كنية صاحب الامر عليه السلام ابو عبد الله فيكون اسم ابنه عليه السلام
عبد الله بحسب الكنية فهو اسم ابي النبي صلى الله عليه وآله وقد اجمعنا على
انه يعرف بابنه وابنه بالنون كالكنية نقل الذي ذكر الثاني ان كنيته عن الحسن العسكري
عليه السلام ابو محمد وعبد الله ابو النبي صلى الله عليه وآله وعليه السلام ابو محمد فهو وصف
الكنيتان والكنية داخلة تحت الاسم والله اعلم باب الحديث في ان الشرع
بالعمل الصالح ومن ذلك ما رواه الصدوق رضي الله عنه في كتاب عيون
الاخبار الرضا عليه السلام في باب يتضمن احاديث تدل على ان الفضل والشرف
ونحوه بالعمل الصالح حدثنا الحاكم ابو علي الحسين بن احمد البيهقي قال حدثني محمد بن

يحيى الصولي قال حدثنا ابو ذكوان قال سمعت ابراهيم بن العباس يقول سمعت
علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول حلفت بالعتق ولا احلف
بالعتق الا اعتقت رقبة واعتقت بعدها جميع ما املك ان كنت
اري خيرا من هذا واومى بيده الى عبد اسود من غلمانه الا ان
يكون لي عمل صالح اكون افضل منه بقرابتي من رسول الله صلى الله عليه وآله
انه عليه السلام حلف بالعتق ولا يحلف بالعتق الا اعتق رقبة ثم اليمين
ثم اعتق بعد عتق الرقبة جميع ما يملك من حيث انه حلف بالعتق
وان حصل بر اليمين بالرقبة الواحدة وحلفه عليه السلام على انه ليس
خيرا من العبد الاسود بسبب قرابته من رسول الله صلى الله عليه وآله
بل ان كان له عمل صالح فهو خير منه من هذه الجهة من جهة القرابة
في تحقق ذلك للتعظيم عليه السلام ولكن مثل هذا يقع في مثل هذه المقام
والمحاورات نظير قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين
وقول الشاعر ان كان دين محمد الهدى حقا فحبك بابه والمدخل مع اعتقاد
نفي الولد واعتقاد كون دين محمد صلى الله عليه وآله فيه الهدى حقا ويحتمل
ان يكون قوله عليه السلام واعتقت بعدها جميع ما املك قسما ثانيا او
عتقا معلقا على الشرط المذكور ولعل هذا انسب بالمقام واعلم
ان الحلف بالعتق بناء على ظاهره النفي مع صحة معناه وحمله على معناه
وهو ان يكون الحلف بسبب العتق او لا اجله وعلى الوجه الآخر
وهو ان يكون قوله واعتقت بعدها جميع ما املك المعنى فان العتق
المعلق على شرط يحتمل احد الاظهار كما يحتمل القسم فيجري على التقدير
وقوله عليه السلام ولا احلف بالعتق الا اعتقت رقبة واعتقت بعدها
جميع ما املك جملة معترضة على التوجيه الاول وعلى الثاني يكون الاعتراض
قوله ولا احلف بالعتق الا اعتقت رقبة فقط وجملة قوله واعتقت بعدها
الى معطوفة على جملة حلفت الى وقوله ان كنت الى هو الشرط المعلق عليه
وقوله واومى بيده الى جملة حالية من كلام الراوي اعتراض والله اعلم
باب حكم ما ترددت في شي انا فاعله كترددي في وفاة المؤمن يكره الموت
واكره مسائته ومن ذلك ما ورد في الحديث القدسي وما ترددت في شي

انا فاعله

انا فاعله كترددي في وفاة المؤمن يكره الموت واكره مسائته الحديث اقول
يمكن ان يقال ان هذا نظير قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وما
في الحديث من قوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وغير ذلك
مما يستحيل حمله على ظاهره او حقيقته بل يتعين حمله على التاويل ولما كان
يقتضي غاية التمكن والتصرف وما بين الاصبعين يقتضي تمام التمكين
من التقليب كيف شاء بهما كان في الكلام استعارة ولما كان من يتحقق
فيه التردد فقد يتعارض عنده امران يقتضيان التردد فيتوقف
فترة ما يعقبه فيه الترجيح ادنى تردد وهكذا ولما تعارض في الحديث ما يتعلق
ارادته تعالى وحكمته بوفاة المؤمن وعارض ذلك كراهة الموت من المؤمن
وكراهة مسائته تعالى له كان فعله تعالى الوفاة بعد الكراهة كفعل ذي التردد
فكل توجيه يرد في اليمين ونحوها وحديث الاصبعين يوجه نظيره
الاستعارة والمجاز واسع ومن المقرر مثل ذلك على مجازه مما يليق
بجنابه المقدس والله اعلم وبعد ما كتبت هذا رايت للشيخ بهاء الدين
طاب ثراه في شرح الاربعين اوجها للتاويل هذا الحديث قال رحمه الله
ما تضمنه هذا الحديث من نسبة التردد اليه سبحانه يحتاج الى التاويل وفيه وجوه
الاول ان في الكلام اضمارا والتقدير لو جاز على التردد ما ترددت
في شي كترددي في وفاة المؤمن الثاني انه لما جرت العادة بان يتردد
الشخص في مساءة من يحترمه ويوقره كالصديق والحبيب والعدو
بل اذا خطر بالباله مساءة او فعلها من غير تردد ولا تامل صح ان يعبر بالتردد
والتامل في مساءة الشخص عن توقيره واحترامه وبعدمهما عن اذلاله
فقوله سبحانه ما ترددت في شي انا فاعله كترددي في وفاة المؤمن المراد به
والله اعلم ليس شي من مخلوقاتي عندي قدره وحرمه كقدر عبدي المؤمن
وحرمته فالكلام من قبيل الاستعارة التمثيلية الثالث انه قد ورد
في الحديث من طرق الخاصة والعامة ان الله سبحانه يظهر للعبد المؤمن عند
الاحتضار من اللطف والكرامة والبشارة بالجنة ما يزيل عنه كراهة
الموت ويوجب رغبته في الانتقال الى دار القرار فيقل تاذيه به ويصير
راضيا بنزوله راغبا في حصوله فاشبهت هذه المعاملة معاملة من يريد

ان يولم حبيبه لما يعقبه نفع عظيم فهو يتردد في انه كيف يوصل
ذلك الالم اليه على وجه يقبل ولا يتأذى به فلا يزال يظهر له ما يترتب عليه
فيما يعقبه من اللذة الجسيمة والراحة العظيمة الى ان يتلقاه بالقبول
ويعده بالغناء المؤدية الى ادراك المامول انتهى واذا تاملت
ما كتبناه ولا تجد بينه وبين بعض ما ذكر هنا مغايرة لما والله اعلم

باب حديث الفرق

ومن ذلك ما رواه الصدوق رضي الله عنه في الفقيه بسنده عن
سليمان بن الصفى قال قلت لابي جعفر عليه السلام حديث بلغني عن الحسن البصري
فان كان حقا فانا لله وانا اليه راجعون قال وما هو قلت بلغني
ان الحسن يقول لو غلى دماغه من حر الشمس ما استظل بحائط صيرفي
ولو تفرثت كبده عطشا لم يستق من دار صيرفي ماء وهو عملي وتجارتي
وعليه نبت لحمي ودمي ومنه حجي وعمرتي قال فجلس عليه السلام ثم قال كذب
الحسن خذ سواء واعط سواء فاذا حضرت الصلوة فدع ما بيدك وانهض
الى الصلوة اما علمت ان اصحاب الكهف كانوا صيارفة يعني صيارفة
الكلام ولم يعن صيارفة الدراهم انتهى كلامه وكتب جدي المبرور الشيخ حسن
قدس الله روحه على حاشية الكتاب ما صورته غاية ما يوجد من
الحديث ان يسلم عن النقص ولو توافقت فيه النسخ ان يكون بصيغة
المفعول وكذا لم يعن فيكون المراد ان الحسن وهم في تاويل ما روي في الصيارفة
فان المعني بها صيارفة الكلام لا صيارفة الدراهم بناء على ما ورد في قول
رسول الله صلى الله عليه وآله من التهديد بذلك لمن يصرف الكلام في المواعيد وغيرها
انتهى كلامه اعلى الله مقامه واقول قد خطر لي وجه اخر وهو ان
يكون المراد ان الصرف الممنوع منه انما هو باعتبار الزيادة والنقصان
فاذا اخذ سواء واعطى سواء فلا منع وليس ذلك لمجرد التسمية
والا فاهل الكهف كانوا صيارفة بل باعتبار الفعل المذكور وحاصله
الرد على الحسن البصري من حيث انه توهم ان المنع من حيث التسمية فنبه
عليه السلام على ان المنع من الجهة المذكورة وقوله يعني الخ من كلام المصنف
والله اعلم ومن ذلك ما رواه الصدوق رضي الله عنه من جملة حديث في تكنية
الانبياء

باب حديث هلم الى الحج

بم ... الاسما ... عنهم ...

حج الانبياء من الفقيه ثم نادى هلم الى الحج هلم الى الحج فلو ناديهم هلموا الى الحج
الى الحج لم يحج الا من كان يومئذ انسيا مخلوقا ولكنه نادى هلم الى الحج
فلبى الناس في اصلاب الرجال وارحام النساء الحديث اقول الفرق
ان الخطاب بصيغة الجمع يتناول الموجودين ويتناول لغيرهم في غير هذا
المقام بدليل كافر في نحله وصيغة هلموا من هذا القبيل واما هلم فانه
يصلح لخطاب الواحد والاثنين والجمع مذكرا او مؤنثا فكانه يصلح
للموجودين ايضا وقد تقرر في المعاني والبيان انه قد يترك الخطاب
مع المعين الى غير المعين قصدا للعموم وارادة كل من يصلح له ذلك
نحو قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار ونحوه وهذا العدول عن هلموا
الى هلم يمكن كونه من هذا القبيل وحاصله ان صيغة هلم تصلح للجميع من
ذكر بخلاف هلموا ومعنى لم يحج الا من كان يومئذ انسيا مخلوقا
لم يحج الا من كان مخلوقا من الانس فانهم المقصودون دون غيرهم
سواء كان بلفظ هلم او هلموا والفرق بالواو وعدمه والله اعلم
ومن ذلك ما ورد في بعض الاخبار ما معناه من قرء اية الكرسي
في عقب كل صلوة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت اقول قد خطر لي في توجيهه وجوه
الاول احدها انه لا مانع له الا ان يموت لا غير ذلك من عذاب القبر
والبرزخ وايام الحيوة لا تدخل في ذلك لانها ليست من الاوقات
التي يدخل فيها الجنة او غيرها بل من الموت الى ان يدخل الجنة يتحقق الموانع
فلا يمنعه شيء غير ذلك ومعنى كونه مانعا ان وقت مفارقة الروح مانع
فاذا انقضى ذلك الوقت وتحققت المفارقة زال ذلك المانع ودخول
الجنة يكون مع رجوع الحيوة بل الحيوة تحصل وان لم يدخل الجنة وفي خبر عن
عبد الرحمن بن عبد ربه قال رسول الله ما هو الا ان تلقى هؤلاء القوم ناسيا فقد
نفا الجهم بها ساعة ثم تعانق الحور العين فكان المانع لهم عن دخول الجنة ومعانقة الحور
لقاء القوم والمعالجة بالسيوف دون غيره للمحنة الموانع الثاني ان يكون
المراد ان الله سبحانه لما قضى الموت على كل احد واقتضت حكمته ان لا يدخل الجنة
غالبا الا بعد حصول الموت فالموت حائل بين هذا الشخص ودخول الجنة من حيث

باب حديث من قراء اية الكرسي لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت

انه لابد من حصوله ووقوعه قبل دخول الجنة يكون وقوعه مانعا ولولاه لم يكن له مانع من الدخول فيدخلها ولو من غير موت الثالث ان يكون المراد لم يمنعه الا انقضاء الاجل بالموت والاكتفاء بالغاية التي هي الموت عن ذكر ما هي غاية له من العمر للعلم بما قبلها الرابع ان يكون بمعنى الا توقع الموت ووقوعه الخامس ان يكون بمعنى عدم الملك وذكر الموت باعتبار ان ما غايته الموت كالموت والله اعلم ومن ذلك ما ورد في بعض الاخبار ان ثلثة لا يخلو منها احد النبي صلى الله عليه وآله فمن دونه ومنها الحسد وان المؤمن لا يستعمل اقول قد خطر لي فيه وجهان احدهما ان معنى كون الحسد في كل احد بمعنى كون الغضب والشهوة ونحوهما فيه وكما ان المؤمن الكامل لا يستعمل الشهوة فيما لا يحل فكذا الحسد الثاني ان الغبطة قد تسمى حسدا وهذا وان كان غير مذموم الا انه مناف لمرتبة الرضا بالقضاء التي هي مناسبة لحال الانبياء وكاملي الايمان فتمني مثل حال شخص مع عدم تمني سلب ما فيه عنه وهو الغبطة لا يكون في غير رضا بقضاء الله والحسد المذموم الذي هو تمني سلب النعمة عن الغير ووصولها الى الحاسد او مطلقا كما يدل عليه خبر غير الانبياء ونحوهم يقدرون عليه لكن لا يصل منهم فتأمل والله اعلم ومن ذلك ما ورد في بعض الادعية وهو ما شاء الله وما لم يشأ لم يكن اقول هذا مما تمسك به اهل الجبر وقد خطر لي في توجيهه اوجه احدها ان يكون المعنى ان كل شيء تتعلق به مشية الله تعالى يكون بخلاف غيره فانه لا يكون كل ما يشاؤه وما لم يشأ لم يكن بخلاف غيره فان الذي لا يشاؤه قد يكون ونحوه ما ورد في الدعاء يا من يفعل ما يشاء ولا يفعل ما يشاء غيره ورأيت بعد كتابة هذا في شرح اصول الكافي كلاما لشيخنا المفيد قدس الله روحه في رسالته في العقائد هذا لفظه هذا اللفظ ومعول المسلمين ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن يعنون بذلك من افعاله تعالى خاصة دون افعال المكلفين يشهد بذلك قوله تعالى ولا يحب الفساد وما الله يريد ظلما للعباد انتهى كلامه اعلى الله مقامه وهو صريح فيما ذكرته الثاني ان يكون معنى ما شاء انه كان كما تقدم وما لم يشأ لم يكن بمعنى ما دام لم تتعلق به مشيته لم يكن بخلاف العبد فان الشيء قد يكون بمشية الله تعالى

وان لم تتعلق

باب معنى حديث ثلثة لا يخلو منها احد النبي ص فمن دونه

هنا فرق

باب معنى حديث ما شاء الله كان

وانه لم يتعلق به مشية العبد وهذا لا ينافي كون بعض ما يشاؤه العبد وان لم يشأ الله تعالى فانه تعالى اعطاه اختياره وقدرته وارادته ومشيته بحيث يقدر على فعل ما يشاء مما يدخل تحت قدرته وارادته وقد يشاء ما يشاؤه تعالى مما يليق بجنابه فان قلت على هذا الوجه كان يغني ما شاء الله كان عن الثاني فما الفرق بينهما من حيث ان كل ما يشاؤه تعالى يكون وكل ما يشاؤه تعالى يكون وكل ما يشاؤه غيره لا يكون بل قد يكون وقد لا يكون وما لم يتعلق مشيته تعالى بشيء مما يشاؤه لا يكون البتة بخلاف العبد فانه قد يكون ما لم يشأه بمشية الله تعالى فظهر الفرق وعدم التكرار الثالث ان يكون معنى ما لم يشأ لم يكن ما شاء ان لا يكون لم يكن بمقابلة ما قبله نحو قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله تعالى فاولئك هم الظالمون فان الظاهر والله اعلم ان المعنى ومن يحكم بغير ما انزل الله لئلا يدخل في الحصر من لم يحكم بشيء اصلا ومثله واقع مع امن اللبس اللهم الا ان يكون المراد ارادة الحكم من كل مكلف وهو كما ترى الرابع ان يكون المعنى المثبت هنا فيما يتعلق بفعل العبد ان يتركه على حاله ولا يحول بينه وبين الفعل فيصدق ح ان كل ما شاء الله كان مما يشمل فعل العبد وان كان الله تعالى لا يريده منه ولا يرتضيه بل يكون قد نهاه عنه وما لم يشأ بمعنى منعه عنه فيما يتعلق به وما يتعلق به وجهه ظاهر وبهذا المعنى ظهر وفسر الصدوق رحمه الله في كتاب الخصال ما يقرب من هذا واظنه في كتاب التوحيد ايضا وربما فسر المشية بنحو هذا بالعلم بمعنى ان كل ما علم الله تعالى انه يكون فلا بد ان يكون وما علم انه لا يكون فلا يكون كما فسر القدر والارادة في كتب الكلام بالعلم وفي كل هذا تنزيه له تعالى عن القبيح الذي يلزم من قول اهل الجبر وغيرهم فان قلت ما قلناه ما تقدم يقتضي التخصيص والعبارة اعم من ذلك قلت اما ما شاء كان فلا عموم فيها على الظاهر فانه لا يقدح تخصيصه على ان معناها عن كل ما تعلقت به مشيته تعالى كائن ونحن نقول به ولا يقتضي نفي ما لا يتعلق به واما ما لم يشأ لم يكن فهو كذلك فان معناه كما تقدم انه تعالى

ما دام لم يتعلق مشيته بذلك الشيء الذي اذا شاءه كان ولم يكن وعلى
الوجه الآخر جواب اي لا انه وقع بعد قوله ما شاء الله كان ونحوه ظاهر
ان متعلقه ومتعلق الاول فالاول قرينة لرؤيتنا ما ثبت من الادلة
الدالة على تنزيهه تعالى عن القبيح وثبوت اختيار العبد الصادر
عنه ما لا يشاؤه تعالى والقرآن مشحون بذلك مع الادلة العقلية
ومن انصف عرف بانه لولا ذلك لانتفت فائدة بعثة الانبياء
ولكان كل ما في القرآن وغيره من الوعد والوعيد لا فائدة فيه
والعجب من الاصحاب الاصرار على ذلك لمحض شبهة القدرة والداعي وترك
العمل بقول الله تعالى ورسوله لمحض هذه الشبهة التي تحدث هي ونحوها
من التشكيكات التي تنشأ من محض الفكر والعقول الناقصة والله
سبحانه وتعالى خلق للعبد قدرة وارادة ومشيئة ودواعي واعطاه
القدرة على فعل المحرم وتركه وعن ذلك وكان الذي يدعوه اما شهوة
بمقتضى طبعه قاصرة على تركها واما اختيار ما يريد الله ويكون طاعة
له ونحو ذلك ومن تتبع راى ان لكل ذي فكر عميق يمكنه التشكيك في كثير
من المسائل بما يوافق رايه ومن كان اكثر تعمقا منه امكنه رد ذلك
وهكذا فيكون مما لا يستقل العقل به وما هو كذلك ينبغي اخذه من
لسان النقل والاخبار فانه لم تظهر حقيقة امره واكثر الاهواء والآراء
نشأ مما ذكرنا على ان من انصف راى هذا مما تطابق عليه العقل
والنقل وقد كتب الجلال الدواني رسالة في خلق الاعمال اورد
فيها ادلة الآراء وابهامه وجولها الى ان الاشعري ظهر له هذا
من باب الكشف فان قلت قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
ينافي ما ذكرت قلت بعد ان تقدم قوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه
سبيلا ونحوه قوله تعالى لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر وبعد ان علم وتقرر
ان الله تعالى منزه عن الظلم والعبث والاضطراب في كلامه فاي وجه
لكونه تعالى يعد ويوعد ويتهدد ويقول من شاء فعل كذا ثم يأتي
بما يدل على انهم ليس لهم قدرة على ذلك فلا بد من الحمل على معنى لا ينافي
بركلامه

(وتركه وفعل الواجب وعن ذلك ثم)

بركلامه تعالى وقد ذكر اهل العدل والحق في تفاسيرهم ان المعنى وما تشاؤن
ذلك الا ان يشاء الله اجباركم على الاستقامة واتخاذ السبيل اليه
او وما تشاؤن ذلك الا والله يشاؤه اقول على هذا فالخطاب على الاول
للجميع والمعنى ان الجميع لا يفعلون الا ان يجبر من لا يفعل فيتعلق الفعل
بالجميع وان الخطاب لمن يشاء والله اعلم وخطر بالبال وجه يرجع الى
وهو مقتضى هذا التركيب وذلك ان ان مع ما بعدها في تاويل المصدر
فالمعنى والله اعلم وما تشاؤن الا مشيئة الله بمعنى ان اتخاذ السبيل والاستقامة
مما يشاؤه ويامركم ويرضيه فمشيئتكم لا تخالف ما يشاؤه ويرتضيه والظاهر
ان المراد هذا من عبارته تعالى ويحتمل المغايرة في الجملة فتامل ومن ذلك ما رواه
الصدوق رضي الله عنه في كتاب الاعتقاد قال الصادق عليه السلام
كان فيما مضى يسمى الطبيب المعالج فقال موسى يا رب ممن الداء قال من
عندي قال فالدواء قال من عندي قال فالاطباء ما يصنعون
قال يطيبون قلوب عبادي حتى تجيء عافيتي او بلائي قال فمن
مني قال فما يصنع الناس بالمعالج فقال يطيب انفسهم بذلك فسمي الطبيب
طبيبا لذلك واصل الطب المداواة اقول قد اشتهر ان في هذا الحديث
اشكالا في قوله يطيب انفسهم بذلك فسمي الطبيب طبيبا لان الاول من طيب
والمشتق منه مختلفان فان احدهما من طيب بالياء المثناة والاخر من طبب
بالبائين المفردتين واجيب عنه بانه لا اشكال في هذا لان تطييب الانفس هو علاجها
من الم الاضطراب فالطبيب بعلاجه تطييبه الخواطر يسكن النفوس ويشفيها
لا الابدان فهو انما سمي طبيبا بالمعالجة للنفوس لا غيرها وفي القاموس
الطب علاج الجسم والنفس فلا يكون الاشتقاق على هذا التوجيه
ملحوظا التكلف لدخاله تحت احد اقسام الاشتقاق المشهورة وحاصله ان
الطبيب لتطبيبه بكونه يطب الابدان ويطيبها من مرضها لكونه يطيب النفوس
ومن طيبها يسمى طبيبا بالنسبة اليها ويحتمل ان يكون لفظ يطيب الذي تبين
لا بالمثناة تحت فالباء المفردة فان هذا اللفظ لم يتحقق كونه بالضبط الاول سوى

ما يوجد في النسخ وهو يحتمل زيادة نقطة وهذا الاحتمال يتحد معناه مع الاول

والفرق بينهما دقيق ولكل منهما قرب من جهة وان كان الاول اقرب مع

مساعدة ظاهر السياق وفيه لطف والله اعلم ومن ذلك ما رواه محمد بن

يعقوب الكليني رضي الله عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن

حماد بن عيسى وابن ابي عمير عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة

تنتظر ايامها وذات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه

وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحتشي

وتستثفر ولا تحتبي وتضم فخذيها في المسجد وسائر بدنها خارج الحديث

اقول لعل الحاصر من هذا الحديث قوله عليه السلام وتضم فخذيها في المسجد وسائر

بدنها خارج وقد وقع في حله ما لا يليق ذكره ولم ار فيه كلاما ممن يعتمد

على كلامه وكان لظهوره عندهم لم يتعرضوا له والذي ظهر لي ان المراد

بالمسجد هنا السجود فهو مصدر ميمي ومحل السجود كما تقول دابته داخل ودابته

خارج اي داخل الدار وخارجها مثلا وهذا متعارف الى ان كان التنوين

فقد نوى فلا خوف عليهم بتقدير فلا خوف شيء عليهم وحكى الكسائي افوق تنام

ام اسفل بالنصب على تقدير افوق هذا تنام ام اسفل منه ذكره هذا في شرح الالفية

على انه لا يبعد ان يكون الاصل خارجا بالنصب فوقع فيه تحريف من النساخ

فالمستثفر محل الاستشهاد في بعض الخطوط وقد تقرر ان المرأة يستحب لها ان

تكون منضمة في حال الصلوة كما نطقت به وذكره علماؤنا رضي الله عنهم في حالة

وسائر هنا اما بمعنى الجميع فيدل على ضم الفخذين في غير السجود

وهو يرجع الى الجميع بمعنى انها تضم سائر جسدها واما بمعنى البقية

السجود لان سائر معطوف على فخذيها ويحتمل هنا عدم ارادة الجميع لان

انضمام الفخذين يحصل في غير حالة السجود فان بقية الحالات لا تقتضي

خروج الدم وقوله ولا تحتبي اختلفت النسخ فيه والمعتمد ما ذكره جدي في

المنتقى فانه قال بعد نقل الحديث قال في القاموس احتبى بالثوب

والعود والظهر عطفها انتهى وهذا معنى مناسب لضم فخذيها في المسجد

من قولك وتحتشي وتستثفر ولا تحتبي وبعده وتضم فخذيها في المسجد فهو

(في الهامش: بايحديث فخذيها في سجودها — المسجد — فلا تصلي فيها ولا [illegible] بعلها فاذا جازت ايامها ورأت الدم — فالمعنى انه يستحب لها ان تضم فخذيها في سجودها لا في المسجد لان هذه الحالة قد تقتضي خروج شيء من الدم وتضم سائر جسدها خارج السجود كما تقول صح)

امامن باب

اما من باب التفعل او من اصل الباب والله اعلم ومن ذلك ما رواه الصدوق

رضي الله عنه في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام قال وقال عليه السلام رايت

المعروف كاسمه وليس شيء افضل من المعروف الا ثوابه وذلك يراد منه وليس كل

من يحب ان يصنع المعروف الى الناس يصنعه وليس كل من يرغب فيه يقدر عليه

ولا كل من يقدر عليه يؤذن له فيه فاذا اجتمعت الرغبة والقدرة والاذن

فهنالك تمت السعادة للطالب والمطلوب اليه اقول الذي ظهر لي من معنى هذا الحديث

بعد ان سألت عنه في الطائف ان المراد والله اعلم من المعروف حصول نفع

وذلك لا يتم الا بالشروط المذكورة احدها المحبة لفعل المعروف الثاني الرغبة

فيه ومعنى الرغبة زيادة الميل اليه وتطمئن النفس على فعله بخلاف اصل المحبة

فان الانسان قد يحب فعل المعروف وتغلب عليه الخشية وسوسة الشيطان لو

والنفس بما يقتضي عدم كرمه وان احبه فاذا حصلت الرغبة انتفى ذلك

ومثله عزم من فعل الخير فان الانسان قد يحبه ويغلب عليه الكسل ونحوه

فلا يفعله الثالث القدرة على فعله كان يكون عنده مال مثلا يمكنه بذله

في المعروف فلو كان معدما او كان عنده ولكن يجب عليه بذله في جهة

كوفاء دين او نفقة واجب النفقة لم يكن قادرا على بذله في المعروف ومنه

ما لو كان مطلوبا في يد ظالم ولا يقدر على تخليصه منه فان الانسان قد

يجب تخليصه ويرغب فيه ولكنه غير قادر على ذلك الرابع ان يكون ماذونا

له في فعله من جهة الشرع فلو كان غير ماذون وان كان قادرا لم يكن ما

يفعله معروفا بحيث يترتب عليه ثواب المعروف في رغبته في بذله فيه وهو

مع ذلك قادر لكنه غير ماذون له في بذله ومثله المال الذي يختص فيه في

جهة اخرى كوفاء الدين ونفقة واجب النفقة ونحو القدرة على تخليص

عليه دين ونحوه فتخليصه غير ماذون فيه شرعا فاذا اجتمعت الرغبة وغيره

والاذن بالمعاني المذكورة فقد تمت السعادة وحصل الثواب بفعل المعروف

حيث اجتمعت شروطه للطالب حيث اخذ ما لا طيبا غير مشوب باختلال

شرط والمطلوب اليه حيث بذل ما يجوز له بذله شرعا وهو قادر عليه غير راغب

فيه ويحبه فلو اختل شرط او اكثر كان الاعطاء رياء من المعطي او محاباة لمعطي

له او لقهره ونحو ذلك لم يترتب الثواب لهما وكذا لو كان المال مغصوبا ونحوه

(في الهامش: بايحديث المعروف)

سواء انضم اليه تلك الرغبة ام لا ونحوه اختلال الاذن ومن غير الماذون فيه
المنافى لكمال المعروف ما فى قوله عليه السلام فى حديث بعده رايت المعروف
لا يصلح الا بثلث خصال تصغيره وستره وتعجيله فانك اذا صغرته
عظمته عند من تصنعه اليه واذا سترته تممته واذا عجلته هنأته
وان غير ذلك محقته ونكدته وقوله ع اذا اردت ان تعلم اشقى
الرجل ام سعيد فانظر معروفه الى من يصنعه فان كان يصنعه
الى من هو اهله فاعلم انه الى خير وان كان يصنعه الى غير اهله فاعلم
انه ليس له عند الله عز وجل خير وقوله عليه السلام لو ان الناس اخذوا
ما امرهم الله به فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ولو اخذوا
ما نهاهم الله عنه فانفقوه فيما امرهم به ما قبله منهم حتى
ياخذوه من حق وينفقوه فى حق وقوله عليه السلام انما اعطاكم
الله هذه الفضول من الاموال لتوجهوها حيث وجهها الله
عز وجل الحديث فهذه الاحاديث دالة على ما تضمنه الحديث من
الشروط التى منها الاذن بالمعنى المذكور فبذله لاهله ماذون فيه
بخلاف بذله لغير اهله فمن ذهب يعد هذا الى حمل الحديث على
هنا انه من اذايته فلا كلام معه والظاهر ان رايت
يحتاج الى تكلف لان اذايته بمعنى اخبرنى وتوجيه مناسبته
واسم كونه هذه الكونهم كاسمه من قبيل قولك لمن كان كريما
اسمه والله اعلم او بمعنى انه معروف مشهور كشهرة
اسمه والله اعلم ومن ذلك حديث فى الكافى اذا ما ادى الرجل
صلوة واحدة تامة قبلت جميع صلواته وان كن غير تامات وان
افسدها كلها لم يقبل منه شئ منها ولم يحسب له نافلة ولا فريضة وانما
تقبل النافلة بعد قبول الفريضة واذا لم يؤد الفريضة لم يقبل منه
النافلة وانما جعلت النافلة ليتم بها ما افسد من الفريضة وحديث
آخر من الكافى ايضا من صلى فاقبل على صلاته لم يحدث نفسه فيها او
فيما اقبل الله عليه ما اقبل عليها فربما رفع نصفها او ربعها او ثلثها او
خمسها وانما امرنا بالسنة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة اقول الذى
خطر لى

(في الحاشية:) ما حديث اذا ما ادى الرجل صلوة واحدة تامة قبلت جميع صلواته

خطر لى فى معنى الحديث الاول ان المراد منه والله اعلم اذا ما ادى الرجل صلوة واحدة
وهى الفريضة تامة بما تضمنه الحديث الثانى قبلت تلك الفريضة ونوافلها
وان كن الجميع غير تامات بل البعض تام فقط فاذا اراد الانسان ان
يصلى فريضة ونوافلها او مع النوافل صلوات اخرى مستحبة كالظهر مثلا وان
اتى بالفريضة تامة بحيث تقبل منه كان ياتى بالتوجه والاقبال والخشوع
وغيرها مما هو مذكور فى الاحاديث من شروط قبول الصلوة وثبوت
الثواب الزائد على اصل الاجزاء كانت تلك الصلوة تامة فاذا اخل
ما يصليه معها عن ذلك الذى هو زائد على صحة النافلة او عن بعضه
قبل منه الجميع تفضلا منه تعم وان افسد تلك الفريضة كلها بان
لم يات بما يقتضى قبولها كلها او بعضها لم تقبل منه شئ من تلك الصلوات
او من تلك الصلوة ولم تحسب له هى وما يصليه معها نافلة ولا فريضة لان
النافلة انما تقبل بعد قبول الفريضة كلها او بعضها واذا لم يؤد الرجل
الفريضة متصفة بالقبول كلا او بعضا لم تقبل منه النافلة وانما جعلت
النافلة ليتم بها ما افسد من الفريضة اذا كانت الفريضة كلها فان
لم تقبل النافلة لعدم تحقق الاتمام اذ لا نقص فيه ويحتمل بعيدا ان يكون
قوله ع وان افسدها كلها وقوله واذا لم يؤد الرجل الفريضة المراد به
فساد الصحة وعدم تاديتها صحيحة وان يخص ذلك بالاخير لكن سياق
المقام على الاول ويحتمل وجها اخر وهو ان يكون المراد انه اذا جمعت
فى صلوة واحدة شرائط القبول قبلت سائر الصلوات كالفريضة وان لم
يجمع فيها الشرائط الزائدة على اصل الاجزاء بل بعضها موجودا وبعض
الذى يحصل به التمام غير موجود كما يدل عليه الحديث الثانى على انه يمكن ان يقال
ان من اجهد نفسه فى تحصيل تمام فريضة واحدة ادركته العناية بان لا يقبل
الا ما يقبل كله او بعضه فان قلت هذا يفضى الى التساهل فى الصلوة فان الانسان
اذا صلى فريضة واحدة تامة بالتوجه والاقبال عما ترك ذلك فى غيرها اعتمادا
على ذلك وهذا فاسد عقلا ونقلا قلت الجواب ان الامر بالعكس فانه اذا
سمع العبد بان قبول صلوة واحدة اذا كانت تامة حكمه ذلك وعرف شروط التمام

(في الحاشية:) [illegible]

فاني لم يتحقق التمام المقتضي للقبول ويتفقه فان احاديث رد الصلوة وقبولها
نقص الطهر فيكون ذلك باعثا وحاثا له على التوجه والاقبال في جميع
الصلوات لعله يحصل صلوة واحدة بهذه الصفة في ضمن صلوته طول عمره
ونظائر هذا كثيرة والمعنى على هذا انه اذا حصلت منه صلوة واحدة بهذه
الصفة قبل منه جميع الصلوات التي غير تامة في نفس الامر وان تكون حقيقة
في تحصيل تمامها تفضلا منه سبحانه وان افسدها كلها بان لا ياتي
بشيء تقتضي قبول شيء منها او بان ياتي بها غير مجزية او بان فسد
جميع صلوته يعني ان كل واحدة منها جميعها فاسد لا بعضها او بعضها
المذكور ان ياتيان هذا البعض لم يقبل منه شيء من تلك الصلوة او الصلوات
ولم يحسب له فريضة اما مطلقا او مقبولة على التوجيهين ولم يحسب له نافلة
يصليها او لم يحسب له تلك الفاسدة نافلة لان النافلة يجبر الفريضة والجبر
انما يكون للناقص ومع الفاسد ليس الا النقص وقبول النافلة مترتب
على قبول الفريضة وعلى ما توجيه العبارة تظهر مما سبق ولا يخفى ان المراد
بالفاسد في قوله ثم ما افسد نقص الكمال قطعا وبالاول عدم وجود
شيء منه على احد الاحتمالين والله تعالى اعلم بمقاصد اوليائه ومن ذلك
ما اورده الصدوق قدس سره في الفقيه من كلام ابي ذر رضي الله عنه قال
وبلامات ذرين ابي ذر رحمه الله وقف ابو ذر على قبره فمسح القبر بيده
ثم قال رحمك الله يا ذر ان كنت بي لبرا ولقد قبضت واني عنك
والله ما بي فقدك وما علي من غضاضة وما لي الى احد سوى الله من
حاجة ولولا هول المطلع لسرني ان اكون مكانك ولقد شغلني الحزن
لك الحزن عليك والله ما بكيت لك ولكن بكيت عليك فليت شعري
ما قلت وما قيل لك اللهم اني قد وهبت له ما افترضت عليه من حقي
فهب له ما افترضت عليه من حقك فانت احق بالجود مني والكرم
اقول معنى هذا ظاهر ولكني سئلت عن توضيحه فان في قوله ان كنت بي
لبرا مخففة من الثقيلة المفتوحة واسمها ضمير الشان والجملة خبرها ان
اعملت والمعنى انك كنت بي برا غير عاق مع التاكيد بالقسم واللام وقوله والله
ما بي فقدك

ما بي فقدك ما فيه نافية عاملة عمل ليس في لغة الحجاز وغير عاملة في لغة تميم
وفقدك مرفوع على التقديرين لانه اما اسم ما او مبتدأ والظرف وهو
بي خبره والمعنى انه ليس كائنا بي ما يترتب على فقدك من الحزن والاسف
وضعف القضاء اشد واحزن او ليس في اثر الفقد الذي يحصل للفاقد
ونحو ذلك وما علي في ذلك من غضاضة اي ذل او منقصة او غيظ
لان ذلك شان من نتائج للفقد وما لي الى احد سوى الله من حاجة
لا كون محزونا لفقدك لحاجتي اليك ولولا هول المطلع وهو في الاصل
موضع الاطلاع من اشراف الى انحدار ... برما اشرف عليه من امر الاخرة
ذكر حاصله صاحب الصحاح والمعنى لولا الخوف من ذلك لسرني بان اكون
مكانك اي في المكان الذي انت فيه وهو القبر معناه لسرني بالموت
لكن هول المطلع منعني من السرور بالموت وقوله لسرني ان اكون مكانك
يحتمل وجهين احدهما ان اكون عوضا عنك وهذا الابلاغ كونه ليس له
الى احد سوى الله من حاجة وما قبله والثاني ان يكون معه في مكانه والاول
اوفق لما قبل لولا هذا اللفظ والثاني انسب بالمقام وقد توجيه الاول بانه
لولا الخوف من هول المطلع لسرني ان يكون مكانه لعلمه بتداركه ما فاته
من هول المطلع وقوله ولقد شغلني الحزن لك يعني الحزن لاجل ما يحصل
لك هل هو خير ام غيره والمراد الخوف لاحتمال غير الخير عن الحزن عليك اي
على فقدك كالحزن المتعارف للحي فقد المفقود حتى البقاء لحاجته اليه
او محبته او نحو ذلك وقوله والله ما بكيت لك معناه ما بكيت لاجل فقدك
او فراقك بل بكيت عليك لاجل ما انت صائر اليه من امكان العذاب
وهو القرينة والسياق تظهر منهما الفرق بين الحزن له والحزن عليه والبكاء
وعليه ثم ما كان المتعارف في ذلك الوقت هذا الاستعمال مع قطع النظر
عن القرائن او يقال ان كلا من المعنيين يستعمل بكل من اللام وعلى والاتيان
بهما لاجل ارادة المعنيين ومحال ما يراد على القرينة وهذا يرجع الى الاول
وقد يظهر الفرق في الموضعين من تخرج اللفظ لكن ما ذكر اكد وفيق وهو في الثاني
ادق ولم يقل فليت شعري ما قيل لك وما قلت لان القول له لا ... معلوم
وانما المجهول الجواب وما يترتب عليه من القول له والله اعلم ومن ما رواه

محمد بن يعقوب الكليني رضي الله عنه في اخر باب ما نص الله عز وجل ورسوله على الائمة
عليهم السلام من كتاب الحجة عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن الوليد
شباب الصيرفي عن يونس بن رباط قال دخلت انا وكامل التمار على ابي عبد الله
فقال له كامل جعلت فداك حديث رواه فلان فقال اذكره فقال حدثني
ان النبي صلى الله عليه وآله حدث عليا عليه السلام بالف باب يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وآله
كل باب يفتح الف باب فذلك الف الف باب فقال لقد كان ذلك قلت جعلت فداك
فظهر ذلك لشيعتكم ومواليكم فقال يا كامل باب او بابان فقلت له جعلت
فداك فما يروى من فضلكم من الف الف باب الا باب او بابان قال فقال
وما عسيتم ان ترووا من فضلنا ما تروون من فضلنا الا الفا غير معطوفة
اقول يحل الاشكال من هذا الحديث قوله ع الا الفا غير معطوفة وقد خطر لي
فيه احتمالان احدهما ان يكون المراد بالالف غير المعطوفة الالف المستقيمة
وهي الالف التي في اول الحروف واحترز بغير المعطوفة عن الالف التي مع اللام
في لا فانها معطوفة اي منحنية غير مستقيمة ومعها اللام او عن الالف التي تكتب
بالخط الكوفي فان فيها انعطافا فتكون كناية عن باب واحد ونحوه من
غير اضافة شيء وذكر الالف غير المعطوفة لان بقية الحروف كلها معطوفة
حتى الالف التي مع اللام الثاني ان يكون معناه انكم لا تروون الا الالف
بمعنى انكم لا تروون الا اهل اللفظ من غير ان تعرفوا الابواب وحقيقتها
ومعانيها وحاصله انكم نقلة وان ترووا من حقيقة فضلنا شيئا
او ما قاربتم ذلك او اي شيء قدره عم ان ترووا من فضلنا او قاربتم
ما تروون منه الا اهل اللفظ غير المشتمل على معنى ظهر لكم وبعد هذا
الاحتمال تكلف ذكر وجه لقوله غير معطوفة فالاحتمال الاول اظهر والله اعلم
ومن ذلك ما رواه محمد بن يعقوب الكليني رضي الله عنه في باب ان اهل الذكر
الذين امر الله الخلق بسؤالهم هم الائمة عليهم السلام عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد
عن الوشاء قال سالت الرضا عليه السلام فقلت له جعلت فداك فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فقال نحن اهل الذكر ونحن المسئولون
قلت فانتم المسئولون ونحن السائلون قال نعم قلت حقا علينا ان نسألكم
قال نعم قلت حقا عليكم ان تجيبونا قال لا ذاك الينا ان شئنا فعلنا وان
شئنا لم نفعل اما تسمع قول الله تبارك وتعالى هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب

اقول المعنى

باب حديث اهل الذكر

ان نسألكم

اقول المعنى والله اعلم ان ما اعطاهم الله تعالى خصهم به من بين امره وعن هذا وان كان
المخاطب بها اهل العصمة عليهم السلام وان الخطاب غير مختص بسليمان عليه السلام
بل جار فيهم ايضا فهم مخيرون بين البذل والامساك وكان المراد
ان جميع ما يسألون عنه ليس عليهم الجواب عنه فان المصلحة قد تكون في
الجواب وفيما يتوقف يكون في ترك او في جواب غير جوابه كالتقية مثلا
ونحوها فالجواب بغير جواب ما سئلوا عنه داخل في اختيار ترك الجواب
والله اعلم ومن ذلك ما رواه محمد بن يعقوب الكليني في الكافي رضي الله عنه
في باب ان الراسخين في العلم هم الائمة عليهم السلام عن علي بن محمد عن عبد الله بن
علي عن ابراهيم بن اسحق عن عبد الله بن حماد عن بريد بن معاوية عن
احدهما عليهما السلام في قول الله عز وجل وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم فرسول الله صلى الله عليه وآله افضل الراسخين في العلم قد علمه الله
عز وجل جميع ما انزل عليه من التنزيل والتاويل وما كان الله لينزل
عليه شيئا لم يعلمه تاويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله والذين لا يعلمون
تاويله اذا قال العالم فيهم بعلم فاجابهم الله بقوله يقولون امنا به كل من
عند ربنا والقرآن خاص وعام ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ فالراسخون
في العلم يعلمونه اقول الذي رايته في النسخ فاجابهم الله تعالى بقوله
المؤلفة وهو كما ترى والظاهر انه يا كتب المسماة من الحجة والمعرفة والذين
لا يعلمون تاويله اذا قال العالم فيهم بعلم وهو الامام عليه السلام الكائن فيهم اي في
زمانهم او العالم الكائن فيهم المتعلم من الامام عليه السلام ولو بواسطة او وسائط وكان قوله
عن علم يقين فلم يبلغهم عقولهم فلما سمعوه فاجابهم الله بقوله
ينبغي ان يقولوا بعد جوابه مثلا بالحق فيقولون امنا به جواب الشرط
وجوابه خبر المبتدأ وهو الذين اذ التقدير ذلك فلفظ بعلم اذ ربط يكون لعالم
فيهم غير الامام والسياق يقتضي ان يكون هو عليه السلام ومعناه في العالم الكامل
او الصادر قوله عن علم من الله ومعنى الوصفية الكشف والتوضيح ويحتمل ان يكون
بالعلم المعلوم اي اذا قال الامام تاويلا معلوما وهو العالم عليه السلام وكيف كان
فالعالم الاخذ عنهم يعلم عكس دخوله وقوله ونحوهم هنا على تقدير الياء المثناة

من تحت وعلى نقل ابن البناء المفردة يمكن توجيهه بكون المراد من اجابتهم اياهم
وجه العدول الى اجابتهم لكونه في مقام جواب سؤال ان من لم يعلم
تاويله كيف يقول فاجابهم بقوله يقولون امنا به او يقال ان الذين
لا يعلمون تاويله اذا قال لهم العالم فيه شيئا ولم تبلغه افهامهم او قال لهم
فلم يعرفوا تاويله اجابهم الله بقوله يقولون اى فجواب قولهم ماذا نقول
في مثله قوله تعالى يقولون امنا به فالفاء في فاجابهم مثلها في قوله الذى
فيا بني فلبدرهم ويحتمل ان يكون معنى فاجابهم فعلمهم الجواب منهم اياه
وعلى هذا معنى فاجابهم جل ذكره يقولون مقول قوله واما كون
يقولون خبر الذين كما فهمه بعضهم فغير مستقيم ولا مبني على معرفة ربط
الكلام العربي بحسب العربية وما في اول الحديث من قوله عم من يول الله
الخ وجه ذكر الفاء فيه انه عليه السلام تقدم منه كلام كالاية المذكورة في
بحيث يناسب التفريع عليه والراوى نقل اللفظ كما صدر منه عليه السلام
ع وانه من الراوى والله اعلم وفي الباب الذى بعده وعنه عن محمد بن على
عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابى بصير قال قال ابو جعفر عم في هذه
الاية بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم قال اما
والله يا ابا محمد ما قال بين دفتي المصحف قلت من هم جعلت فداك
قال من عسى ان يكونوا غيرنا اقول ما في قوله عليه السلام ما قال يحتمل
وجهين الاول ان تكون موصولة والمعنى الذى قاله وهو ايات
بينات في الواقع او بينات بمعنى ظاهرات في كونها ايات ومعجزات
في صدور الذين اوتوا العلم كائن بين الدفتين الثاني ان تكون
نافية والمعنى انه لم يقل ايات بينات بين الدفتين لانها بحسب الظاهر
غير بينات المعنى بل قال في صدور الذين اوتوا العلم ومعنى من عسى
ان يكونوا غيرنا من يترجى ان يكون غيرنا والله اعلم او من ذلك
قال ح قال ابو جعفر عليه السلام لما يزور من بعثه الله عز وجل للشقاء على
اهل الضلالة من اجناد الشياطين طه واحهم اكثر مما يزور خليفة الله عم
الذى بعثه

باب في معنى حديث تفسير قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم

باب في حديث الوارد في ان الشياطين اكثر من الملائكة

الذى بعثه الله تعالى للعدل والصواب من الملائكة قيل يا ابا جعفر وكيف
يكون شيء اكثر من الملائكة قال كما شاء الله عز وجل قال الرجل
يا ابا جعفر اني لو حدثت بعض الشيعة بهذا الحديث لانكروه
قال كيف ينكرونه قال يقولون ان الملائكة عليهم السلام اكثر من الشياطين
قال صدقت افهم عني ما اقول انه ليس من يوم ولا ليلة الا وجميع
الجن والشياطين تزور ائمة الضلال ويزور عددهم امام الهدى
عددهم من الملائكة حتى اذا اتت ليلة القدر فيهبط فيها من الملائكة
الى ولي الامر خلق الله او قال قيض الله عز وجل من الشياطين بعددهم
ثم زاروا ولي الضلالة فاتوه بالافك والكذب حتى لعله يصبح فيقول
رأيت كذا وكذا فلو سئل ولي الامر عن ذلك لقال رأيت شيطانا
اخبرك بكذا وكذا حتى يفسر له تفسيرا ويعلمه الضلالة التي هو عليها الحديث اقول
حاصل معنى الحديث انه عليه السلام صدقه في انكار الناس ان الشياطين
اكثر من الملائكة وهذا التصديق يؤول وان كان لا انكار الناس لكن
يفهم منه ان انكارهم حق وان الملائكة اكثر من الشياطين لكن
الزائرين من الشياطين اكثر من الزائرين من الشياطين بما فيه
قوله اولا في جوابه كما شاء الله فانه يعني ان الله تعالى اذا شاء ان
يكونوا اكثر منهم فهو كما شاء ولا يلزم الاكثرية وان المراد الكثرة
الشياطين من الزائرين وقد بين عليه السلام اكثرية الشياطين الزائرين
والكثرية الملائكة بقوله ان جميع الجن والشياطين تزور ائمة الضلال
ويزور امام الهدى عددهم من الملائكة لا جميع الملائكة فاذا اتت
ليلة القدر في الى جمع من الملائكة لو بادرهم خلق الله من الشياطين
بقدر ذلك العدد من الملائكة فكان ما خلق مضافا الى جميع الشياطين
الزائرين قبل ليلة القدر وفيها فانها داخلة في ما من يوم ولا ليلة ولكنها
تزيد ما ذكره عم فثبت ان الزائرين من الشياطين وهم كلهم اكثر من الزائرين

ن الملائكة الذين هم بعضهم وان الملائكة اكثر من الشياطين فان قلت
في اول الحديث اجناد الشياطين وبعده وجميع الجن والشياطين
والظاهر من قوله ويزورا مام الهدى عددهم انه راجع الى جميع الجن و
الشياطين فعدد الملائكة انما يكون اكثر من عدد الشياطين
لانهم بعدد الجن ايضا قلت الظاهر ان المراد من الجن والشياطين شياطين
الجن فالعطف للتفسير ويدل عليه ان مؤمني الجن لم يعدوا خلص
الجنة وكذا اجناد الشياطين فان الاضافة بيانية يعني الاجناد
الذين هم الشياطين فالتعبير بعد وذاك دليل على ما ذكرت
على انهم لو كانوا غيرهم بمقتضى ظاهر العطف امكن ان يجاب بان
الشياطين المخلوقين بعدد الملائكة يزيدون على عدد الملائكة
والجن والشياطين السابقين فليفهم هذا وقد ذكر بعض المدعين
في خلال ما حاصله ان زيارة الملائكة لصاحب الامر انما تكون
في ليلة القدر وزيارتهم لصاحب العصر انما تكون في ليلة القدر
وتكون في غيرها انتهى وكيف يتصور هذا بعد قوله انه ليس
يوم ولا ليلة الخ ومن ذلك ما رواه في باب ان الائمة عليهم السلام

باب الائمة عليهم السلام يعلمون متى يموتون

يعلمون متى يموتون عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن بعض
اصحابنا عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال ان الله عز وجل غضب على الشيعة
فخيرني نفسي او هم فوقيتهم والله بنفسي اقول معناه والله اعلم انه
لما غضب على الشيعة لامور صدرت منهم تقتضي غضب الله عليهم واراد
الانتقام منهم في الدنيا او في الآخرة فمن شفقته عليه السلام على شيعته
اختار نزول ذلك به ليعفو الله تعالى عنهم ولا يلزم وقوع ذلك
عليه السلام ولو فرض انه عليه السلام احتمل وقوعه ورضي به كان ابلغ
في سماحته من علمه بوقوعه ومثل هذا يقع فيما اذا اراد السلطان
قتل احد مثلا فيقول من تعلم انه يقتله اقتلني ولا تقتله
شفقة عليه بل قد تدعوه الشفقة والتجاء الى ذلك وان علم
او ظن وقوعه وفي ذلك ظهور كمال سماحته عليه السلام وشفقته
على شيعته

ثم انه ... ولا العسر علينا ان حجتك محمد وعترته الطاهرين صلوات الله عليهم

باب حديث ان الائمة بمن يشبهون

على شيعته ويحتمل ان يكون التخيير له عليه السلام بين وفاته في وقته وعفا عنهم
فاختار وفاته والله تعالى اعلم ومن ذلك ما رواه في باب ان الائمة عليهم السلام
بمن يشبهون الخ عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن
حماد بن عيسى عن الحسين بن المختار عن الحرث بن المغيرة قال قال ابو جعفر عليه السلام
ان عليا صلوات الله عليه كان محدثا فقلت فتقول نبي فحرك يده هكذا ثم ٦٣
قال او كصاحب سليمان او كصاحب موسى او كذي القرنين او ما بلغكم
قال فيكم مثله اقول معناه والله اعلم انه حرك يده اشارة الى انه ليس
نبيا وانه يحتمل الاضراب يعني بل كما قيل في قوله تعالى او يزيدون
وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب فهي كالحجارة او اشد قسوة وحاصله
انه اشار بيده انه ليس نبيا ثم قال اقول انه نبي بل هو كصاحب سليمان
الخ ويحتمل كونه معطوفا على محدثا وهو انسب بسياق العبارة
وقوله فقلت الخ معترض والوجه الاول انسب بالمعنى وقد يؤيده
الحديث الذي بعده من قوله عليه السلام صاحب موسى وذو القرنين
كانا عالمين ولم يكونا نبيين بعد قول السائل ما منزلتكم ومن تشبهون
ويجوز كون او بمعنى الواو فيتقارب المعنيان والضمير في حرك راجع معنى
اشار ادخل الباء في قوله بيده وضمنه معنى اشار وفيكم مثله يرجع
الى الرسول صلى الله عليه وآله وانه لم يتقدم ذكره للعلم به او لتقدمه
في غير الكلام المذكور والله اعلم ومن ذلك ما رواه الشيخ رضي الله عنه
في الاستبصار في باب الصلوة على الاطفال عن محمد بن يعقوب
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن زرارة قال رأيت ابنا لابي عبد الله عليه السلام
في حياة ابي جعفر عليه السلام يقال له عبد الله فطيم قد درج فقلت يا غلام من ذا الذي
الى جنبك لمولى لهم فقال هذا مولاي فقال له المولى يمازحه لست لك بمولى
فقال ذاك شر لك فطعن في جنازة الغلام فمات فاخرج في سفط الى

باب حديث الصلوة على الطفل

البقيع فخرج ابو جعفر عليه السلام وعليه جبة خز صفراء الحديث اقول محل الحاجة
من الكلام في هذا الحديث قوله فطعن في جنازة الغلام وفي بعض نسخ
الغلام وفي الكافي في جنان الغلام واظن الجميع تصحيفا من النساخ وانه طعن

في صيرورة العلا اي في صيرورة ابي جعفر عليه السلام وقد تقدم قوله ع وقد تقدم
قوله في صيرورة ابي جعفر عليه السلام فالمعنى انه اصابه الطاعون في صيرورته
فاخرج الى الخ وعلى تقدير حنان وحنانه النص يكون المعنى اصابه الطاعون
في ذلك المكان والجنان القلب والحنان بالحاء المهملة والنون المثناة
من فوق حلقة الدبر او ما بينه وبين القبل وعلى هذا الاتيان بالظم
وهو العلام بدل الضمير المناسب للظم وهو ان يقال طعن في جنانه او
حنانه ليدل على العلام صريحا حيث ذكر المولى النص واما كون طعن
مبنيا للفاعل وعود ضميره الى المولى او مبنيا للمفعول ونايب فاعله
المولى ففي غاية البعد لفظا ومعنى وتركيبا فان استعمال الطعن المتعارف
مثل الرمح ونحوه في معنى الوكز ونحوه غير معروف ولو سلم فالمعهود
المتعارف ان يقال طعنه في جنانه وحمله على طعنه بالرمح ونحوه
لا يليق والمقام والذوق لا يقبلان ان كون المولى ضربه ضربة في ذلك
المكان فمات منها او طعنه بالرمح لكنه وان كان ذلك قد يتفق
لكنه في غاية البعد وعلى ما نقلتم يكون الاصل حيوته في حنانه
وحنانه وكلاهما مقارب لحمانه في الصورة خصوصا حنانه ومثل
هذا واقع في الحديث كثيرا لعدم ضبطه على وجهه وينبه على هذا
الاختلاف الواقع في الكتب المذكورة مع ان الاصل واحد والله اعلم
ومن ذلك ما رواه محمد بن يعقوب الكليني رضي الله عنه في اخر باب
الاشارة والنص على ابي الحسن الرضا ع عن محمد بن الحسن عن سهل بن
زياد عن محمد بن علي وعبيد الله بن المرزبان عن ابن سنان قال
دخلت على ابي الحسن موسى عليه السلام من قبل ان يقدم العراق
بسنة وعلي ابنه جالس بين يديه فنظر الي فقال يا محمد اما انه سيكون
في هذه السنة حركة فلا تجزع لذلك قال قلت وما يكون جعلت فداك
فقد اقلقني ما ذكرت فقال اصير الى الطاغية اما انه لا يبدأني منه سوء
ومن الذي يكون بعده قال قلت وما يكون جعلت فداك قال يضل الله
الظالمين ويفعل الله ما يشاء قال قلت وما ذاك جعلت فداك قال من
ظلم ابني هذا

باب حديث على النص على الحسن الرضا من ابيه ابي الحسن موسى عليهما السلام

ابني هذا حقه وجحد امامته من بعدي كان كمن ظلم علي بن ابي طالب عليه السلام
حقه وجحده امامته بعد رسول الله صلى الله عليه وآله الحديث اقول محل
الاشتباه في هذا الحديث قوله ع اما انه لا يبدأني منه سوء ومن
الذي يكون بعده وقد خطر الخبير او حبر احدهما ان من زائدة
وقعت من الناسخ والاصل والذي يكون بعده والمعنى انه لا يصيبني منه سوء
في هذا المصير الى الطاغية وهو هرون الرشيد والذي يكون اي
علي منه بعد هذا المصير ويؤيد الزيادة قوله [illegible] هل [illegible]
قلت وما يكون جعلت فداك فانه يشعر على ان من تقدمه والذي
يكون بعده مع معونة السياق وقوله عليه السلام في الجواب يضل الله الظالمين
ويفعل الله ما يشاء جواب على سبيل الاجمال بانه يصيبه منه في حق غير
هذا المصير ما يحصل له من الضلال ع لما كرر السؤال واراد الجواب
بقوله وما ذاك جعلت فداك اجمل له عليه السلام عن جوابه التفصيلي بقوله
من ظلم ابني هذا حقه الخ لعدم ارادة التصريح بما يكون ولتنبيه السائل
على انه لا يجيبه عن ذلك فينبغي ان يقصر عن السؤال عنه الثاني ان
تكون من غير زيادة والمعنى بعض ما يحدث على يكون منه بعد هذا
المصير تتمة الكلام فيه كالسابق فان قلت هل يصح ان يكون المعنى
لا يحصل على سوء منه ولا من الذي يكون بعده وهو المامون قلت هذا
لا يستقيم بعد ملاحظة السؤال الواقع بما يكون وما ذاك مع الفائدة في ذكر
من بعده وان فرض عدم علمه عليه السلام بالبقاء الى زمان من بعده وبالجملة
فهذا لا يتم الثالث ان يكون المعنى لا يبدأني منه سوء في هذا المصير
ومن جملة ما يحدث بعد هذا الطاغية وهو ما يفعله المامون بولده عليهما السلام
وهذا ايضا كما ترى وان ابعد في الجملة قوله ع بعده من ظلم ابني
هذا حقه الخ والله اعلم ومن ذلك ما رواه محمد بن يعقوب رضي الله عنه
في باب حدوث الاسماء من الكافي عن علي بن محمد عن صالح بن ابي حماد
عن الحسين بن يزيد عن الحسن بن علي بن ابي حمزة عن ابراهيم بن عمر
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى خلق اسما بالحروف
غير متصوت وباللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف

السائل

من غير زيادة

باب حدوث الاسماء

وباللون غير مصبوغ منفي عنه الاقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس
كل متوهم مستتر غير مستور فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معا
ليس منها واحد قبل الآخر فاظهر منها ثلثة لفاقة الخلق اليها وحجب
منها واحدا وهو الاسم المكنون المخزون فهذه الاسماء التي ظهرت
فالظاهر هو الله تبارك وتعالى وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء
اربعة اركان فذلك اثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلثين
اسما وفعلا منسوبا اليها فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق
البارئ المصور الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم العليم الخبير السميع
البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر العلي العظيم المقتدر القادر السلام
المؤمن المهيمن البارئ المنشئ البديع الرفيع الجليل الكريم الرازق
المحيي المميت الباعث الوارث فهذه الاسماء وما كان من الاسماء
الحسنى حتى تتم ثلثمائة وستين اسما فهي نسبة لهذه الاسماء الثلثة
وهذه الاسماء الثلثة اركان وحجب للاسم الواحد المكنون المخزون
بهذه الاسماء الثلثة وذلك قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى اقول هذا الحديث من الاحاديث
المشكلة التي لا يظهر كنه معناها ولا يعلمه الا الله تعالى واهل العصمة عليهم السلام
ومن علم منهم وانا اكتب مما يظهر من معناه ويحتمل الا على طريق
الجزم فقوله عم خلق اسماء الى قوله غير مستور يحتمل وجهين احدهما
ان معناه والله اعلم ان الله تبارك وتعالى خلق اسما واحدا حال كونه
تعالى غير متصوت على صيغة البناء للفاعل اي غير متصوت بحروف
ذلك الاسم وباللفظ غير منطق اي حال كونه تعالى غير منطق بكلام
بمعنى ناطق كما تقتضيه السياق وهذا مبني على كون انطق بمعنى
لازما بمعنى نطق كما ياتي متعديا بمعنى انطقه بالي
ويحتمل كونه مبنيا للمفعول والمعنى على هذا كالسياق والمعنى انه خلقه من غير ان ينطقه تعالى باللفظ
شيء من آلات النطق كما في غيره كما يقال انطقه باللفظ لسانه ونحوه فهو
جار

للفاعل

جار على السياق ويؤيده انه يقال انطقه بكذا ونطق بكذا فالمنطق به
اللفظ وفي هذا دلالة على كون غير حالا منه تعالى بناء على هذا
الوجه والحال عن الاول لازم لها الانتقال وان ضميره يرجع الى اللفظ
والمعنى خلقه غير متصوت كما تقدم وحال كون اللفظ غير منطق به
يلزم منه نفي النطق عنه تعالى ويجوز كونه صفة من قبيل الحمل اسفا
باعتبار جنسية اللام ويمكن ان يكون وجه ذكره بهذه الصيغ
المخالفة للسياق باعتبار ان الناطق الى ما ينطقه باللفظ كما نقله
بخلاف خلقه بالحروف فلهذا اتى بصيغة المفعول ودفعا لما كانت هذه الصيغ
قرينة الخروج عن السياق وفي هذين موافقة لظاهر هذه الصيغة
نعم فيه كون الجار في قوله باللفظ صلة لخلق والسياق يقتضي تعلقه
بمنطق كمتصوت ونحوه مما بعد غيره وربما يوجه بما تقدم فتامل
ويجوز ان يكون بالحروف وباللفظ متعلقين بخلق بمعنى ان خلقه
بالحروف وباللفظ من غير تصوت ونطق منه تعالى لكن هذا الاحتمال
ما بعده الا بتكلف وبالتشخص بالتشبيه غير موصوف اي خلقه حال
كونه تعالى غير موصوف بالتشبيه وباللون غير مصبوغ اي حال كونه تعالى
غير موصوف مصبوغ باللون اي ذا لون فخلقه تعالى ليس كخلق غيره فان
من خلق كلاما مثلا غيره تعالى كان متصوتا بالحروف وناطقا باللفظ
او منطقا باللفظ ويحل بالتشخص موصوفا بالتشبيه بغيره كما يقال تكلم
هذا مثل تكلم هذا ونطق هذا مثل نطق هذا وهذا الناطق يشبه
هذا في كونه جسما وذا ادوات للنطق وغير ذلك مما يجد التشبيه اليه سبيلا
في غيره تعالى ومصبوغا باللون اي ذا لون من بياض وسواد وغيرهما
مما هو لازم لهذا الخالق فافاد عليه السلام ان هذا الخلق ليس كغيره مما يلزمه
ما هو ابين الحدوث والامكان قال الكلام مسوق لتنزيهه تعالى مع الخلق
ولا يلزم منه توهم ثبوت ذلك له تعالى في خلق غير هذا الاسم منفي عنه
الاقطار هذا خبر مبتدا محذوف وفي وجه المناسبة هذه التراكيب ما دعاه
ان يكون غير خبر مبتدا محذوف وفيه ضمير ليكون الجميع على نسق واحد وهذا

واذا كان اللفظ غير منطق به يلزم منه

محتاج الى

غير مربوط في الكلام وبلا غير بل النفس في الكلام في من البلاء ويمكن ان يقال
في منطق مبنيا للمفعول يحجب عنه حس كل متوهم فستر غير مستور
اي هو تعالى محجوب عن ان تدركه حاسة بالتوهم فضلا عن غيره ومستتر
عن ان يدرك بالحواس غيرها ومع ذلك فهو تعالى غير مستور بمعنى
ظهوره فانه تروا اثار حكمته وعلمه في كل شيء وكل شيء ناطق شاهد
بظهوره تعالى بالمعنى المذكور كما قيل في قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم ان معناه كل شاهد بانه واحد ولكنكم
لا تفقهون تسبيحهم ان معناه كل شيء شاهد ذلك بمعنى لا تتاملون
ولا تتفكرون في ذلك مع ظهوره والله اعلم او بمعنى انه مستتر عن ان يستره
ساتر وحاصل هذا كما قيل ان نقايض هذه الصفات ثابتة لغيره تعالى
ممن يخلق كلاما ونحوه الوجه الثاني ان تكون مصوت ومنطوق ومجسد
مبنية للمفعول وضمائرها تعود الى الاسم والمعنى خلقه موصوفا
بهذه الصفات وما بعدها ولا ينافيه الظهور ووجود بعض الصفات
المنفية فان ذلك بعد جعله واظهاره او بعد اظهاره فمعناه خلق
هذا الاسم كالاسماء التي يصوت بالحروف وتنطق باللفظ ويجسد
بالشخص كالمكتوب مثلا في وقت ايجادها وتوصيف بالنسبة
الخ ولا يتوهم كون هذه صفات القديم فيلزم قدم هذا المخلوق مع
كونه مخلوقا فتدبر وهذا الوجه ربما سبق الى الذهن من هذا الكلام
ولعل الوجه الاول اقرب والله اعلم فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معا
ليس منها واحد قبل الاخر اي جعل ذلك الاسم المخلوق كلمة تامة
مشتملة على اربعة اجزاء اي اسماء كل جزء منها اسم من غير تقدم لبعضها
على بعض بل دفعة واحدة ويمكن ان يكون المراد ان هذا الاسم لما نطق
تدري مجامها هو الذي من ينطق عنه غيره تعالى فاظهر منها ثلثة اسماء لفاقة
الخلق اليها اي اظهر من تلك الاجزاء التي كل جزء منها اسم ثلثة اسماء
لحاجة الخلق الى هذه الثلثة ويحتمل بعيدا ان تكون الاجزاء غير الاسماء
وان تكون اظهر بمعنى خلق واخرج ونحوه وحجب منها واحدا
وهو الاسم المكنون المخزون اي حجب الاسم المكنون المخزون الذي
هو الاسم الاعظم لا ينافي اظهاره سبحانه منه للخواص
من خلقه كما هو ما ثور والله اعلم والاسماء الاول يحتمل ان يكون الله
العلي العظيم

الله العلي العظيم لما في الحديث الذي بعد هذا من قطع كلمة الله ولكنه اختار
لنفسه اسماء لحاجة الخلق بدعوته بها لانه اذا لم يدع باسمه لم يعرف فاول
ما اختار لنفسه العلي العظيم لانه اعلى الاشياء كلها فمعناه الله واسمه
العلي العظيم هو اول اسمائه لانه علا على كل شيء انتهى فحاجة الخلق في هذا
ظاهر من قوله لانه اذا لم يدع باسمه لم يعرف فان الحاجة الى المعرفة
ضرورية وهذا الاحتمال ظاهر كما ترى لما ذكر ويحتمل ان تكون الاسماء
الثلثة الله الرحمن الرحيم فانها في بسم الله الرحمن الرحيم وفاقة الخلق
الى هذه اظهر في شان البسملة من كون كل امر ذي بال لم يبدا بها
فهو ابتر والامر بالابتداء بها ولو في كتابة الشعر مع الابتداء بها في
القرآن وتكريرها مع كل سورة وغير ذلك مما هو كثير وحديث ابن عباس
في شان البسملة مشهور وكذا غيره ومما يؤيد ذلك في الجملة ما في الحديث
من قوله ع وذلك قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا
فله الاسماء الحسنى فان فيه اشارة الى ان الرحمن مثل الله وقد يؤيد ذلك في
القرآن ومما يقويه قوله ع فهو الرحمن الرحيم فانه راجع الى الله والرحمن الرحيم
اسماء لله تعالى لا صفات وان كان فيقتضي الثلثة مشعر بذلك وانما
ان يكون ذلك قوله عليه السلام فهي نسبة لهذه الاسماء الثلثة ويحتمل ان يكون
يحتمل ان يكون تركه التصريح بالثلثة لمصلحة هو اعلم بها وقوله ع فالظاهر هو الله تعالى
ويحتمل ان يكون النبي عليه السلام ذكره للعلم بكون الرحمن تابعين له
ومعلومين معه فاذا اخبر بظهوره ظهر ما بعده واحتمال كون احد
هو والثاني اسم الله حيث وقع هو في بعض الادعية ونحوها مما نطق منه
كونه من اسماء الله تعالى بعيد خصوصا مع عدم ذكر الثالث وتبارك وتعالى
لبيان اسمين مع عدم ظهور حاجة الخلق الى ذلك كما في بسم الله الرحمن الرحيم
الا على احتمال بعيد بتكلف كون تبارك وتعالى داخلين في الثلثة فتبين
وهذا كما ترى وابعد منه كون الظاهر احد الاسماء وهو ابتداء الثاني والثالث
ويحتمل ان يكون قوله عليه السلام فالظاهر هو الله بمعنى الذي له ظهور بالثلثة من
الثلثة هو الله ويحتمل ان يكون المراد بالثلثة التنبيه على ان الظاهر من الاسماء ليس
مسماه غير ذاته تعالى بل هو عين ذاته وهذا اقرب الى معنى هذه العبارة الواقعة

في مثل هذا المقام فمعناه الذي ظهر من الاسماء هو الله تعالى عز وجل كما في الحديث
الذي بعده في قوله ع فمعناه الله واسمه العلي العظيم فليس المراد
بيان الظاهر من الاسماء وبجعل لكل اسم من هذه الاسماء اربعة
اركان اي بجعل لكل اسم من هذه الاسماء الثلثة اربعة اسماء
هي اركان له خلق لكل ركن منها ثلثين اسما فعلا منسوبا اليها
التعبير اولا بالتجزية باعتبار كونها اركانا الان ما يحمل عليه
يكون تجزية للمحمل فكذا هنا خلافا في الثلثين فانها عبارة كل
والاتيان في التجزية الخلق والمعنى خلق لكل ركن من الاثني عشر ثلثين
اسما من صفات الفعل وتلك الاسماء منسوبة اليها بحيث يناسب
كل ركن ما يناسبه من الافعال فينسب اليه فالرحيم مثلا يناسبه
الرؤف والقادر يناسبه القوي والقاهر والبطش ونحو ذلك
وتفصيل هذا وشرحه موقوف على التوقيف من اهله ودعا
استخراج بلا تحقيق النظر بعض ذلك انه لم يمكن جميعه على وجه الاحتمال
القوي لا الجزم وفي حديث في الفرق بين المعاني التي تحت اسماء
الله واسماء المخلوقين عن الرضا عليه السلام بعد تفسير بعض اسمائه تعالى
قال وهكذا جميع الاسماء وان كنا لم نستجمعها كلها فقد يكتفي الاعتبار
بما القينا اليك انتهى وغير دال الا ايما على ان الاعتبار يكفي في
مثله ولا حاجة ضرورية الى استخراج ذلك من غير تحقيق اذ الاخراج
بعيد عن الاحتمال والله تعالى واهل العلم اعلم به وقوله فعلا اما بدل
من اسماء او عطف بيان او تمييز حيث ان الاسم هنا قد يكون
صفة فعل بل قد يكون فعلا والتمييز اظهر فهو الرحمن الرحيم
الخ اي فالله هو الرحمن الرحيم الخ وضمير هو راجع الى الله اي
فالظاهر هو الله فهو الرحمن الرحيم الخ على الاحتمال الاول وعلى
الاحتمال الاخير قوله الله هو الرحمن الرحيم الخ عطف على ان هذه
الاسماء كلها للذات واحدة هي ذاته تعالى وليس مما يتوهم منه
التعدد بمعنى دهذه الاسماء وقوله ع اسما فعلا يدل على
ان الثلثين

على ان الثلثين لكل واحد من صفات الفعل وهو مشعر بكون الاركان
صفات الذات وهو يناسب لوكنيه وما كان من صفات الذات
زائدا على هذا العدد يمكن اعتباره من جهة الفعل فهذه الاسماء
وما كان من الاسماء الحسنى حتى تم ثلثمائة وستين اسما فهي نسبة
لهذه الاسماء الثلثة فاذا ضربت اثنى عشر في ثلثين يبلغ ثلثمائة
وستين مع الاسماء الثلثة تصير ثلثمائة وثلثة وستين والمعنى ان
هذه الاسماء المذكورة مع غير المذكورة هنا الى ان تبلغ معها
هذا المقدار هي نسبة لهذه الاسماء الثلثة ولا ينافي هذا
العدد التسعة والتسعين وهي الاسماء المشهورة فان في القرآن
وتضاعيف الاحاديث والادعية ما لو تتبع لبلغ ذلك وربما كان
محصاة في بعض الكتب وربما كان منها ما هو وصف له تعالى وان كان
فعلا ونحوه فان اطلاق الاسماء على مثل ذلك متعارف وفي ذلك
قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى
المشار اليها بذلك يحتمل ظاهرا كون الاسماء الثلثة وذكر منها
الله والرحمن والثالث معلوم منهما ويحتمل ان يكون المشار اليه
الاسماء الحسنى باعتبار فله الاسماء الحسنى ويحتمل ان يكون الاشارة
الى ما تقدم من بيان ان هذه الاسماء لمسمى واحد موصوف بها
فايهما دعي كان المدعو هو الله سواء كان بالله او بالرحمن فهذه
الاسماء الحسنى له تعالى فباي اسم دعي فالمدعو واحد والله تعالى اعلم وان قلت
في بعض النسخ خلق الاسماء بالحروف بصيغة الجمع فهل يستقيم الكلام على
نقل به قلت هذه النسخ لا يسع اعتبارها فان سياق الكلام وقوله
فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معا الى آخر ما ذكرت وكان وجه ذلك توهم كونه
موافق الحدوث الاسماء في عنوان الباب ولعله الاسماء في الحديث
وبالجملة فلا وجه لذلك يعتد به والله تعالى اعلم ومن ذلك ما رواه محمد بن
يعقوب الكليني رضي الله عنه في باب الكتاب عن علي بن محمد بن عبد الله
ومحمد بن يحيى عن محمد بن عبد الله رفعه عن ابي عبد الله ع قال ان ابا طالب
اسلم بحساب الجمل قال بكل لسان وعن محمد بن يحيى عن احمد و عبد الله

انبئني محمد بن علي عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن اسمعيل بن ابي زياد عن ابي عبد الله ع
قال اسلم ابو طالب بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا وستين اقول
في كتاب الخرائج والجرائح حدثنا ابو الفرج احمد بن المظفر بن عيسى
نفيس المصري الفقيه قال حدثنا ابو الحسن محمد بن احمد الداودي عن
ابيه قال كنت عند ابي القسم بن روح فسأله رجل ما معنى قول العباس
للنبي صلى الله عليه وآله ان عمك ابا طالب قد اسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا
وستين فقال عنى اله احد جواد وتفسير ذلك ان الالف واحد
واللام ثلثون والهاء خمسة والالف واحد والحاء ثمانية
والدال اربعة والجيم ثلثة والواو ستة والالف واحد والدال اربعة
انتهى ومثله في كتاب كمال الدين وكتاب معاني الاخبار للصدوق ره
ورايت منقولا من مناقب الشيخ محمد بن شهرآشوب ره في رواية شعبة
عن قتادة من جملة حديث طويل قال لما حضرت ابا طالب الوفاة
دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وبكى وقال يا محمد اني اخرج من الدنيا
وما لي غم الا غمك الى ان قال صلى الله عليه وآله يا عم انك تخاف على
اذى اعادي ولا تخاف على نفسك عذاب ربي فضحك
ابو طالب وقال يا محمد دعوتني وزعمت انك ناصحي ولقد صدقت
وكنت قدما امينا وعقد على ثلث وستين عقد الخنصر والبنصر
وعقد الابهام على اصبعه الوسطى واشار الى باصبعه المسبحة يقول
لا اله الا الله محمد رسول الله وعن الكتاب المذكور في تفسير الوكيع
قال حدثني سفيان عن منصور عن ابراهيم عن ابيه عن ابي ذر الغفاري
قال والله الذي لا اله غيره ما مات ابو طالب حتى اسلم بلسان الحبشة
قال لرسول الله صلى الله عليه وآله يا محمد اتفقه الحبشة قال يا عم ان الله
علمني جميع الكلام قال يا محمد اسدن ملصافا قالا طالاها يعني
اشهد مخلصا لا اله الا الله فبكى رسول الله صلى الله عليه وآله
وقال ان الله اقر عيني بابي طالب انتهى وحاصل معنى الحديث الثاني
ان ابا طالب اسلم بهذا الحساب اي عبر عن اسلامه به وحساب
الجمل معلوم وعقد الاصابع عبارة عن العدد مشهور ومعنى
الحديث

ومعنى الحديث الاول انه اسلم بجميع الالسنة ولا ينافيه التعبير بحساب الجمل في ق
ولما كان حساب الجمل كانه لسان مخصوص قال عليه السلام ما معناه
ان اسلامه لم يكن مخصوصا بهذا بل بكل لسان ومثل هذا يقال
في مثل هذا المقام لا انه عبر عن اسلامه بجميع الالسنة فهو في معنى
ان اسلامه يعبر عنه بكل لسان لتحققه ووقوعه وان انكره المعاند
وحديث الكافي كما ترى عن مفيد بن بوقت الوفاة ولما احتضر
ابي ذر رضي الله عنه وحديث شعبة يمكن حمله على ان النبي صلى الله عليه وآله
قال ذلك له ليسمع الناس ما يصدر منه حتى لا ينكروا بعد ذلك كان في
يفهم ما عبر به واعلم ان في هذا الحديث الاول من الكافي نقصا في العبارة
فيما رايته من النسخ وهو قوله قال بكل لسان فاما اصله وقال
بالواو وقيل ان ابا طالب اسلم بحساب الجمل قال بكل لسان او اصله
وبكل لسان او قال عليه السلام ان ابا طالب الخ فقوله بكل
لسان رد على من خصه بلسان الجمل او لسان الحبش والله اعلم
ومن ذلك قول ابي عبد الله عليه السلام في حديث مفضل بن عمر من الكافي
وبين المرء والحكمة نعمة العالم والجاهل شقي بينهما اقول الذي ظهر لي
من معنى هذا الكلام الشريف وتركيبه ان نعمة مبتدا خبره الظرف
المتقدم والعالم خبر مبتدا محذوف تقديره هي او هو على الحطة
ما قبله وما بعده قاعدة في مثله وضمير بينهما يرجع الى المرء والحكمة
والمعنى ان العالم نعمة عظيمة كائنة بين الانسان والحكمة فاذا اراد
الحكمة حصلها من ذلك واما الجاهل فانه شقي بين المرء والحكمة لانه ان
اجاب لسائل المتعلم يكون جوابه غير صحيح ولا موافق للصواب
فنفاده ظاهر وان اتفق اصابته نادرا كان صوابه خطاء فلا
بل لا عن الشقاق كما في حديث تفسير القاضي وانه احد الثلثة
الذين في النار انهم يحكمون بالجهل من جهة علم وعلمه وهذا
اظهر في الجاهل الذي يرى نفسه اهلا لمعرفة الحكمة بل ربما كان نحيا

لمن حصل عنده العلوم التي لا دخل لها بها فصار له بذلك شهرة نظير الجاهل ابن موفرة
الحكمة التي هي احكام الله ونحوها مما هو معلوم من معنى الحكمة كما اوضحته في شرح
اصول الكافي وفي ذكر الشقوة والعدول عن المقابلة بالشقاء تنبيه على ان الجاهل
متصف بالشقاوة وان الحكمة ان تطلب الجاهل الشقوة ان يحملوا اساطين الحكمة
وطالبها ويحتمل ان يكون الاصل والجاهل شقاء بينهما للمقابلة المذكورة وكثيرا
ما يلتبس على الكتبة غير العارفين ما يكتب بالالف فيكتبونه بالياء وبالعكس نعم كما
انه مقصورا ولعدم النقط ويكون هذا من هذا القبيل ولكن في صحة الاول
لا يحتاج الى دليل والله اعلم وكتب الدرطانجي على هذا ما صورته الذي نظهر
من الخبر ان قوله نعمة العالم مضاف ومضاف اليه والاضافة لامية والمعنى ان
بين المرء والحكم نعمة للعالم اي العلم ويحتمل ان يكون الاضافة بيانية اي نعمة هي العالم
والجاهل شقي بينهما لحرمانه النعمة على الاول وحصول الشقاء مقابل النعمة على
الثاني ثم قال وهذا نقل عن بعض محققي المعاصرين ان المراد كون العالم شقيا
لتعبه على تحصيل العلم لقوله تعالى طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى والجاهل
شقي لفوات هذا الحال فهو تعبان ايضا وفيه نظر اما اولا فمن جهة اللفظ
اذ الظاهر ح شقيان واما ثانيا فلان الجاهل مستريح كما لا يخفى وبعض الاخبار
الاتية دليل على ذلك وهو ما روى في باب النوادر عن طلحة بن زيد في قوله ع
فالعلماء محزنهم ترك الرعاية والجهال محزنهم حفظ الرواية انتهى كلامه والذي
اعلى الله مقامه وما ذكره من كون الاضافة بيانية يؤول الى ما ذكرته اي النظر
اذ الظاهر ح شقيان يمكن ان يجاب عنه بان فعيلا يستوي فيه مثل هذا وقوله في
فقيل نحن بما عندنا وانت بما عندك راض للكثرة في هذا المقام خلاف الظاهر
كما افاده والتوجيه الذي حكاه لا يخلو من اضطراب وعدم انتظام في اللفظ والمعنى
نظر لمن تأمله حق التأمل فان قلت اذا كان المعنى على تقدير الاضافة البيانية
وكون العالم خبر مبتدأ محذوف واحد كان التوجيه الاضافة اللامية
في الحذف قلت خرج الكلام في الحذف لا يصلح ترجيحا فان ذلك مما كان فيه فضاء
المقام وبلاغة الكلام وسلامته في الحذف وانت اذا تأملت هذا المقام
يحل في الحذف وتنكير نعمة والاستيناف ما لا يوجد مع الاضافة
فان قلت هل يجوز ان يكون العالم مبتدأ ونعمة الخبر والاصل العالم نعمة
بين المرء والحكم قلت تقدم الظرف على الخبر مع تقدم الخبر على المبتدأ يمنع في هذا

فانه يصح

بقواعد
فانه يصير كالاما من غير التركيب المتعارف في كلام الفصحاء على نقل من جوازه
العربية والله اعلم ومن الغريب جعل بعضهم بين ظرفا مستقرا وبعله
الخبر ومنكم وطالحمو والجاهل شقاء بعضي طرف بينهما ومن ذلك ما رواه
الصدوق رضي الله عنه في الفقيه مرسلا قال قال ابو عبد الله عليه
ابن ابي عبد الله الصادق عليه السلام اجد الريح في بطني حتى اظن انها قد خرجت
فقال ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت او تجد الريح ثم قال ان ابليس
٧٥ يجلس بين اليتي الرجل فيحدث ليشككه اقول يحتمل ان يكون المراد بالظن
هنا الشك بقرينة قوله عليه السلام ليشككه فلا ينافيه تيقن خروج الريح
وان لم يجد الريح اي الرائحة او يسمع الصوت او ظن ذلك ويمكن ارادة
ما يحتمل ما قابل الشك من الظن او الظن من الشك لان اليقين لا يرفع
بمثل ذلك قوله ع او تجد الريح يحتمل ان يكون المراد منه حتى تعلم ان الريح
قد خرجت لا خصوص الرائحة يعني شمها او حتى تعلم ما يحصل منه الريح وانه
عليه السلام علم من حال السائل الوسواس فاجابه بذلك والله اعلم
لم يكن كما لا فقد رفع ثم لم يشعل ووقوع ذلك في الطبيعي او من ذلك
في صحيحة زرارة لو ان رجلا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك وان
لم يدلك جسده وصحيحة الحلبي اذا ارتمس الجنب في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك
من غسله اقول الذي ظهر من الحديثين ان المراد منهما انه في غسل الارتماس
لا يحتاج الى التدلك كما في غسل الترتيب بحيث يغسل الواحد كلا في الماء
والمياس ففيه تعدد الغسل فافاد عليه السلام ان الارتماس الواحدة
تغني عن الارتماس لاجل غسل الرأس ثم الارتماس لغسل البدن من
الغسل المياس فانه لما كان المعهود المتعارف في غسل الترتيب عنه عليه السلام
على انه اذا فعل الارتماس جزء كفاه ولا يحتاج معه الى غير ذلك واجزأه
عن ذلك الجسد وقوله فيه من غسله من فيه بمعنى البدل كما قيل في قوله
ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة فالمعنى اجزأه هذا الارتماس بدلا
الترتيب الذي عهد فعله وهذه نكتة في العدول عن عن في الاتيان
عن اذا تقرر ذلك فاعتبار الدفع عن ظاهر من الحديثين فلو حصل
ثان في الجملة اجزاء ثم الوحدة معتبرة بمعنى كون الامر مما يصدق الواحدة كافية

ومغنية عن التعدد لا بمعنى الدفعة وما احدث في هذا الزمان من كون
الانسان ينبغي ان يلقي نفسه في الماء دفعة بعد ان يكون جميع جسده خارجا
عنه ناشئ عن الوسواس المأمور بالتحرز منه ومن كون الارتماس
في الماء يدل على ذلك وهذا ليس بشيء بل لان الارتماس في الماء يصدق
على من كان في الماء بحيث يبقى من بدنه جزء خارج وعلى من كان كله خارجا
بل ربما يقال انه صادق على من كان جميع بدنه في الماء ونوى الغسل
بذلك مع حركة ما بل بغير حركة ومثله ما لو كان الانسان تحت المجرى
او المطر الغزير فانه لا يحتاج الى ان يخرج او يحصل له مكانا خاليا من
نزول المطر او المثعب ثم يخرج اليه وينبغي على هذا ان لا يجزي غسل الترتيب
في حالة نزول المطر عليه ونحو ذلك نعم لو قال عليه السلام وفي
الماء دفعة اي واحدة دل على ذلك على انه لم ينقل عن احد من الصحابة
من العلماء فضلا عن علمائنا المتقدمين والمتأخرين فعل ذلك وهو مما يتكرر
فتتوفر الدواعي على نقله فلو فعل لنقل مع منافاته للشريعة السهلة
السمحة خصوصا في امر الطهارة فظهر ان الدفعة كما اعتبرها الاظهر
من الحديث والقاء النفس الى الماء ما هو معه تعطل بعض الاعضاء
بطريق اولى وكان الشيطان لعنه الله يريد ان يشق على
بعض المؤمنين فيوقعه في ذلك ويجنبه والله اعلم ومن ذلك
في باب التيمم من الفقيه وسأل ابو عبد الله عليه السلام
الى ان قال وعن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه سأل الحلبي ابا عبد الله
الصلوة ايتوضأ بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم الا ترى انه انما جعل
عليه نصف الوضوء ... من الماء للوضوء
الا ترى الخ معناه الا ترى ان الله سبحانه جعل عليه نصف الوضوء
المسحان واسقط عنه النصف الآخر وهو الغسلان في قوله تعالى
النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا الآية فكيف يجب عليه تمام الوضوء وهو
فقد وجد ما جعل الله عليه النصف ولا ينقل الخ اختلاف المسح والمسوح
فان ارادة حمل المسح من غير نظر الى ما يمسح عليه وبه ويحتمل ان يكون المراد
بنصف الوضوء استعمال ما يقوم مقام الغسل على الوجه واليدين في الجملة
واسقاط

ما في جملة حديث انه جعل على المتيمم نصف الوضوء

واسقاط المسح على الرأس والرجلين وهو الآخر في قوله تعالى فلم تجدوا
ماء يدل على عدم وجود الماء وهنا الماء موجود للوضوء قلت ظاهر
الآية لم تجدوا ماء للغسل فالغسل غير موجود والله اعلم وقال الملا
طاب ثراه في حاشية الكتاب لعله من الاجمال ويختلج في الخاطر ان المراد
كون المحتسب عليه الا نصف الوضوء وهو غسل الوجه واليدين والمسح
منتف فلا يكلف بالوضوء ولا يشكل بان غسل الوجه واليدين
ليس لكونه وضوء بل لدخولهما في البدن لامكان ان يقال الغرض
توجيه عدم الوجوب الوضوء في الجملة والتعليل كاف فيه ويحتمل ان يراد
على نصف الوضوء اي نصف الغسل والمنقرب كما قلناه ولا يخفى ان
ذلك الذي حصل على المعنى الاول اقرب من الثاني فينبغي تامل ذلك انتهى
وفي بعض النسخ حصل بدل جعل كما في نسخة بخط ... وقد ... الشيخ
للحل بالكلية وقيل عنوا الامام عليه السلام عن التيمم بنصف الوضوء لان الوضوء رافع
نصف الوضوء وهذا الوجه كما ترى والتيمم مبيح للصلوة والتيمم مبيح غير رافع فكانه بهذا الاعتبار
غير رافع اصلا يتمشى على ما هو المشهور من ان التيمم
الحقيقي هو التمكن من الماء انتهى فتامل ومن ذلك ما في حديث جميل
يتمشى على ما ذهب اليه المرتضى رضي الله عنه من انه يرفع الحدث
بن دراج من الفقيه ما قال الجد علي بن الحسين عليهما السلام في الحمام
ما يمنعك من الخضاب فقال انا ادركت من هو خير مني وهو لا يختضب
ومن ذلك الذي هو خير مني فقال الجد كنت علي بن ابي طالب عليه السلام افعال
فيكشف عن ... الخضاب فقال الصدوق ... حديث فولعل الحال
ما نقلناه منه والعافي ... ولعل الاول اظهر من ذلك الذي هو خير مني ليس
انكاره عليه السلام ان يكون احد خيرا منه وكيف يتصور منه ذلك بل استفهامه
لينظر لو انه استفهام انكار بل استفهام عما ذكر لما ذكره علما عليه السلام عدم
خضابه خطابا له الشريف يتكرر لا انه وهو قول النبي صلى الله عليه وآله اختضب
هذا من هذه فتكشف ... وأعلم ان ذلك مقصا فيه فانه حكم الامام في
العزيز مع حرارة الحمام وكيف نتوهم من تعرض حاله عليه السلام وتعقلها فيما فيه
ان يكون ذلك من جمله وان يكون الكلام الاول انكارا منه عليه السلام ومن ذلك ما رواه
الصدوق رضي الله عنه في الفقيه قال خرج الحسن بن علي بن ابي طالب عليه السلام من الحمام فقال له

رجل طاب حمامك فقال يا لكع وما تصنع بالاست هنا فقال طاب حمامك
فقال اذا طاب الحمام فما راحة البدن منه فقال طاب حميمك فقال
ويحك اما علمت ان الحميم العرق فقال له كيف اقول قال قل طاب ما طهر
منك وطهر ما طاب منك اقول من المعلوم انهم عليهم السلام تصدر
منهم ملاعبة وممازحة بحيث لا تخل بعلو شأنهم وارتفاع منزلتهم
بل ذلك من جملة كرم اخلاقهم كما كان ذلك يصدر من سيد المرسلين
صلوات الله عليهم اجمعين كقوله لا يدخل الجنة عجوز ونحو ذلك
ولا شبهة في ان الالفاظ تتفاوت بتفاوت الاشخاص والمقامات
والاوقات والاصطلاحات فقد يكون اللفظ الحسن خشنا والخشن
حسنا كما في كلام بعض البلغاء حيث قال قد يخشن اللفظ وكله ود
وقد يحسن وليس من درايته هذه العرب تقول لا ابا لك ولا
يقصدون الذم بل [illegible] لا مراد لهم وشان ذلك ان ينظر
الى قائله فان كان وليا فهو للولاء وان تخشن وان عدوا فهو للبلاء
وان حسن وكلامه عليه السلام لهذا الرجل من باب المداعبة الحسنة
التي لا تنافي مرتبته عليه السلام فانه لما قال له طاب حمامك وكان
في هذه الكلمة لفظ الاست وهو مستهجن قال له عليه السلام ذلك مع انه
قد لا يكون قصده ذلك بل ادخال هذه الحروف التي لا تغني
عما ينبغي ان يقال في هذا المقام على اصل الكلمة فالمعنى ما تصنع بهذه
الزيادة التي لا تفيد وان فهم المخاطب منه ذلك كما في حديث العجوز
فانه قصد عليه السلام ان لا يدخل الجنة الا الابكار انشاهن الله انشاء
مع فهم العجوز غير ذلك واما كون قوله ذلك باعتبار دلالته على استعمال
غير مستقيم لان هذه الصيغة ليست من هذا القبيل قال في القاموس
الحميم الماء الحار واستحم اغتسل به وبالجملة فكونه عليه السلام بعد كل كلمة
يظهر له شيئا من غيره يعلمه اولا كيف يقول تنبيه على الممازحة ومن هذا
القبيل قوله عليه الصلوة والسلام لعمار لك تمرغ كما تمرغ الحمار مع
ان في هذا الكلام اشارة الى ان من لم يعرف الحكم كان فعله كفعل الحمار
ومن هذا القبيل يا لكع الرجال فان هذا اللفظ وان كان له معان ذهبي اللئيم
والعبد

بسم الله خير الاسماء [illegible] ولا تعثر علينا برحمتك محمد وعترته الطاهرين المعصومين

للمنطق / هنا

والعبد والاحمق ومن لا يجد ولا عز والصغير والوسخ لكن المصدوق هنا في
ما يناسب المقام مع ارادة غير القبيح منه قال ابو يوسف سبط ابن الجوزي
في كتاب فضائل اللكع الصغير في السن وقوله عليه السلام لابي هريرة
يا لكع اراد انه صغير في العلم والقدر انتهى وما هنا من هذا القبيل
فان المخاطب كان صغيرا في العلم بقرينة الخطاب بهذا اللفظ ونحوه
وتكلمه صلى الله عليه الرجل يدل على انه لم يكن يتبادر منه معنى اللئيم
خصوصا اذا تكلموا عليهم السلام به على انه اذا اقتضى المقام الخطاب باحد
معاني اللكع المذكورة فلا نقص فيه وخصوصا خطاب ابي هريرة فانه
مستحق لمثل ذلك وان حمله ما يعتقد فيه على الصغر في العلم والرجل الذي
يمكن هنا ان يكون كابي هريرة والله اعلم ومن ذلك عمار وان الشيخ رحمه الله
في التهذيب بعد حديث عن حماد عن حريز عن زرارة قال حما
قال حريز قال زرارة قلت له رجل ترك بعض ذراعه او بعض جسده
من غسل الجنابة فقال اذا شك وكانت به بلة وهو في صلوته مسح بها
عليه وان كان استيقن رجع واعاد عليهما ما لم يصب بلة فان دخله
الشك وقد دخل في صلاته فليمض في صلوته ولا شيء عليه وان استيقن رجع
فاعاد عليه الماء وان رآه وبه بلة مسح عليه واعاد الصلوة باستيقان
وان كان شاكا فليس عليه في شكه شيء فليمض في صلوته اقول معنى
الحديث والله اعلم انه اذا كان شك باقيا وهو في حال الصلوة مسح
على ذلك الموضع ولا يقطع الصلوة لمجرد الشك وان كان استيقن
ترك ما ذكر قطع الصلوة وغسل المتروك بالماء ان لم يكن شيء من
البلل باقيا فان كان ذلك قطع الصلوة ومسح على الموضع من ذلك
البلل فان دخل في الصلوة ثانيا وقد حصل له شك هل غسل الموضع
المتروك ام لا او هل مسحه بالبلل الباقي ام لا لا يلتفت الى هذا الشك
الثاني ويبني على انه غسل ما ترك او مسح وليس عليه مسح مع البلل ولا غسل
مع البلل عدمه ولا يقطع بمجرد الشك وان استيقن انه بعد قطع
الاولى لم يمسح ولم يغسل ودخل في الصلوة الثانية رجع عن الصلوة

الشك في باب صحة الغسل

اى قطعها واعاد المسح او الغسل وان راى ذلك المكان الذى تحقق
وقطع لاجله الصلوة وكان البلل باقيا مسح عليه ومن ذلك
البلل واعاد الصلوة اى صلاها على يقين من الطهارة والاعادة
ح بمعنى العود الى المكان قطعه والاتيان به او وان راى فى اثناء الصلوة
ثانيا ذلك المكان وتحقق انه لم يغسله او لم يمسح عليه وكان البلل
غسل او مسح واستانف الصلوة ثالثا وان كان شاكا فليس عليه شئ
فى شكه كالثانية ويحتمل ان يكون المراد انه ان استيقن كان حكمه ما ذكر
وان كان شاكا فليس عليه شئ فيكون تاكيد القول فان دخله الشك
او انه لم يره وتحققه بل كان شاكا فليس عليه شئ ويمكن حمل اعادة
الصلوة على الاتيان بها ثانيا بعد حمل الرؤية وبدله على حال الشك
وحمل الاعادة ح على الاستحباب فيه تامل والله اعلم ومن ذلك ما رواه فى
التهذيب ايضا فى باب المواقيت عنه عن احمد بن الحسن بن على بن
فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى
الساباطى عن ابى عبد الله ع قال لكل صلوة مكتوبة لها نافلة ركعتين
الا العصر فانه تقدم نافلتها فتصير ان تلك قبلها وهى الركعتان اللتان
تمت بهما الثمانى بعد الظهر فاذا اردت ان تقضى شيئا من الصلوة
مكتوبة او غيرها فلا تصل شيئا حتى تبدا فتصلى قبل الفريضة التى حضرت
ركعتين نافلة لها ثم اقض ما شئت اقول الذى يظهر من معنى هذا الحديث
ان لكل صلوة حضر وقتها اذا صلاها الانسان يبدا قبلها بركعتين نافلة
لم يستثن الا العصر فان الركعتين تقدمان عليها بمعنى تقديمها على الوقت
الذى تقع فيه نافلة غيرها متصلة به فلا يكون فعل العصر بعد الركعتين
كفعل غيرها متصلة به فلا يكون فعل العصر بعدهما وتقديمهما الامام لبيان
التى تقع بعد الظهر متصلة ونحوها فاذا اراد الانسان ان يقضى شيئا من
الصلوات بمعنى انه ياتى به ويفعله من باب فاذا قضيت الصلوة وانتشروا فى الارض   النافلة
ينبغى ان يصلى ركعتى النوافل وياتى به بعدها كما يقع بعد
النافلة كالظهر بعد الركعتين الاخيرتين من الثمان والعشاء بعد
الركعتين الاخيرتين من الاربع والصبح بعد ركعتى الفجر وقد ورد
ما يقتضى تاخير ركعتين من الاربع بعد المغرب ليأتى بالعشاء بعدهما

وورد

وورد ما لا يظهر منه ان النوافل المقررة مخصوصة بما قبلها او بعدها
حتى قيل انه ياتى بها بنية امتثال الامر وذهب ابن الجنيد الى ان نافلة
العصر ركعتان وان الست السابقة للظهر ايضا وفى الحديث تاسيس
ماله وحاصل الاخبار ان كل صلوة مكتوبة يصلى قبلها ركعتان نافلة
لها وقد وقع الاختلاف ظاهرا فى الاحاديث فى عدد النوافل ويحمل
الزائد على كونه افضل وعلى تقدير العمل بهذا الحديث يكون قد تضمن
اقل مما فى غيره والاجتزاء بما تضمنه وان كان اقل فضلا ويمكن حمله
على عدم منافاة الاتيان بما قبل الركعتين من العدد المذكور فى غيره
نعم يبقى شئ وهو ان صلوة المغرب داخلة فيما ذكره فيمكن تخصيصها على
من تاخر نافلتها دون غيرها ويكون ذلك متعلقا بما تقدم نافلته عليه
على انه لو ابقى على عمومه يكون دالا على غير المعهود من فعل النوافل كما او لم
لغير المكتوبة ومثله فى الاحاديث التى لم يعمل بها او لم يشتهر العمل بمضمونها
كثير والله اعلم ومن ذلك ما رواه الشيخ رضى الله عنه فى التهذيب بسنده
الى احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن بكير عن زرارة قال
سالت ابا جعفر ع هل سجد رسول الله صلى الله عليه وآله سجدتى السهو قط
فقال لا ولا يسجدهما فقيه اقول قال الشيخ بعد ان روى هذا الحديث
بعد روايته احاديث تتضمن عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه
الخبر الذى افتى به ما تضمنه هذا الحديث واما الاخبار التى قدمناها   هذا الحديث
من ان النبى صلى الله عليه وآله سها فسجد فانها موافقة للعامة وانما ذكرناها
لان ما تضمنته من الاحكام معمول بها على ما بيناه انتهى وقطع عليه السلام
فى الحديث ولا يسجدهما فقيه المراد به الامام عليه السلام وهذا اصرح فى ان
المعصوم ع لا يقع منه سهو وقد روى من طرق العامة سهوه عليه السلام
مع اضطراب فى المتن واختلاف فيه ففى رواية ان ذا اليدين قال   اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن فقال له بعض ذلك
ذلك قد كان وفى صحيح البخارى انه قال فى الجواب لم يقصر ولم انس وفى
انه لما قال له الحاضرون ذلك وحمل له عليه بعض الصحابة
غضبانا يجر رداءه فهذا حال الحديث ثم خرج عليهم فصلى ركعتين فسجد
للسهو سجدتين وقد وقع منهم فى نقل القصة اضطراب فتارة نقلوا
انه كان فى صلوة الظهر وتارة فى صلوة العصر وهذه الاحاديث التى
من طرق العامة تنادى بافترائهم عليه صلى الله عليه وآله من وجوه الاول

الاضطراب المذكور في القصة والمتن الثاني قوله عم كل ذلك لم يكن انه كان
مع تجويزه السهو على نفسه مع وقوعه منه فكيف يجزم بان كل ذلك
لم يكن او بانها لم تقصر ولم ينس وامكن ان يقول ظني ان ذلك لم يكن وهل
يليق بمرتبته عليه السلام انكار ذلك مع احتماله في حقه حتى انه تجاوز
الحد في اخراجه عن مرتبته صلى الله عليه وآله وسلم من تاول قوله كل ذلك
لم يكن ان المراد به رفع الايجاب الكلي ليكون الواقع السهو وهذا يليق بمن
يحتال في الجواب لئلا يعترف بما انكره ولا يفتضح بظهور خطائه
فهل يليق به مثل ذلك مع ان قوله عم لم تقصر ولم انس وقول ذي اليدين
بعض ذلك قد كان يدلان على ارادة السلب الكلي ويرفعان هذه
الحيلة في الجواب ثم انهم ترقوا الى ان هذا سهو آخر فيا لله العجب من تجويز
سهوين عليه وعدم تجويز سهو واحد على ذي اليدين وعن تكذيبه
حيث لا يجوز عليه فعلى هذا كان ذو اليدين احق منه بالنبوة
سهوان في وقت واحد وعلى من شهد له السهو الواحد وجاز على رسول الله صلى الله عليه وآله
الثالث كونه قام وهو غضبان مع ان في ذلك تقديم قول ذي اليدين وتكذيبه
الحق فهل يليق بمن قال تع في شانه وانك لعلى خلق عظيم يجر رداءه فهذا الغضب ان من قولهم
لاظهار الحق وارشاد الخلق ان يغضب من ذلك وكان رسولا
انه ان كان غضب ان يكون ذلك من افترائهم عليه والذي يليق بحاله عليه السلام
وهذا هو المناسب لغضبه واللائق به وشهادة بعضهم لبعض
مما ذكروه من افترائهم عليه وحمله بانكار ذلك مع ان الغضب الذي ذكروه لا يحتمل
لا ينسبها اليه من يقول بنبوته وانما يتجه منهم جرأة او من ردهم عليه في الاحتراز
للسهو فانه اذا اجترأ على الانكار جاز عليه الاصرار وهو اخف قبحا
من اعتراضه بعد الانكار وهذا لما تضمنته احاديثهم واما احاديثنا فانها
وان لم يكن فيها ذلك لكن لكونها موافقة لما عليه العامة مع شهرته
بينهم وعدم عمل الامامية الا من شذ بمضمونها ومخالفتها لادلة
العقل تركوا العمل بها وقد تقدم كلام الشيخ ره وقال الشهيد ره في الذكرى
وخبر ذي اليدين متروك بين الامامية لقيام الدليل العقلي على عصمة النبي صلى الله عليه وآله
عن السهو

عن السهو ولم يصرح في ذلك غير ابن بابويه انتهى ونحوه في مجمع البيان وقال العلامة ره
في كتبه وخبر ذي اليدين عندنا باطل لان النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز عليه السهو
مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان
اسلامه بعد موت ذي اليدين بسنتين فان ذا اليدين قتل يوم بدر
وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المحتجون
ان المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن نضلة الخزاعي
وذو اليدين عاش بعد النبي صلى الله عليه وآله ومات في ايام معوية
وقبره بذي خشب واسمه الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا
الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلوة واجيب بان الاوزاعي
قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلوة وذو الشمالين قتل يوم
بدر لا محالة ومن طريق الخاصة ان ذا اليدين كان يقال له ذو الشمالين
عن الصادق عليه السلام انتهى كلام العلامة ره قد اشتهر وجوه توسعته وقد
بالغ الصدوق ره في الفقيه في اثبات سهو النبي صلى الله عليه وآله وجعل
نفي السهو عنه من قول الغلاة والمفوضة ووعد بتصنيف كتاب منفرد في
اثبات سهو النبي صلى الله عليه وآله والرد على منكريه ويحكى عن الشيخ بهاء الدين
طاب ثراه انه سأله سائل عن سهو النبي صلى الله عليه وآله وعن كون
الصدوق يعتقد ذلك فاجابه بان ابن بابويه اولى بالسهو من النبي صلى الله عليه وآله
وقد كان على من انصف ان يجيب عن قول ذي اليدين بنحو هذا
الجواب واعلم انه وقع في يدي كتاب فيه عدة رسائل للشيخ المفيد ره
وبعضها للسيد المرتضى رضي الله عنه ومن الجملة رسالتان احديهما
في الرد على الصدوق في قوله ان شهر رمضان لا ينقص وهذه
للمفيد من غير شبهة لانها مشحونة بقرائن تدل على انها له والثانية محتملة
لان تكون له او للسيد وهي تتضمن الرد عليه في القول بسهو النبي صلى الله عليه وآله
ولكن من حيث زيادة التشنيع فيها يبعد كونها له من حيث كونه
يروي عنه اللهم الا ان يكون كلام الصدوق اقتضى المقام مقابلته

بمثل ذلك وبالجملة فهو لاحدهما ومن تتبع رسائل المفيد ومصنفاته
رأى فيها كثرة الفصول كما هنا مع ما نذكره من مسائل الحكم السائل
في الجملة والله اعلم وانا مورد الرسالتين هذا الكتاب لقلة وجودهما
الاولى في هذا المقام والثانية فيما بعد هذه المسئلة وقد ذكر الشيخ
محمد بن شهراشوب له في رجاله في ترجمة المفيد وفهرست مصنفاته
الرد على ابن بابويه وهذه الرسالة الاولى بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله اصطفى محمداً للرسالة واختاره على علم للاداء عنه فضله
على كافة خلقه وجعله قدوة في الدين ورحمة للعالمين وعصمه
من الزلات وبرأه من السيئات وحرسه من الشبهات واكمل له
الفضل ورفعه في اعلى الدرجات صلى الله عليه وآله الذين بعصمتهم
تتم الصالحات وبعد فقد وقفت ايها الاخ وفقك الله لعبادته
و وقانا واياك المحذور على ما كتبت في معنى ما وجدته لبعض مشايخ
بسنده الى الحسن بن محبوب عن الرباطي عن سعيد الاعرج عن ابي عبد الله
جعفر بن محمد عليه السلام فيما يضاف الى النبي ص من السهو في الصلوة
والنوم عنها حتى خرج وقتها فان الشيخ الذي ذكرته زعم ان الغلاة
تذكر ذلك ونقول لو جاز في الصلوة لجاز ان يسهو في التبليغ لان
الصلوة فريضة كما ان التبليغ عليه فريضة ورد هذا القول بان قال
لا يلزم من قبل ان جميع الاحوال المشتركة يقع على النبي ص فيها ما يقع
على غيره وهو متعبد بالصلوة كغيره من امته وليس من سواه بنبي والحالة
التي اختص بها هي النبوة والتبليغ من شرائطها فلا يجوز ان يقع عليه
سهو فالصلوة عبادة مشتركة وبها تثبت له العبودية
وباثبات النوم عن خدمة ربه عز اسمه من غير ارادة له وقصد
اليه نفي الربوبية عنه لان الذي لا تأخذه سنة ولا نوم هو الله
الحي القيوم وليس سهو النبي كسهونا لان سهوه من الله
وانما اسهاه ليعلم انه مخلوق بشر فلا يتخذ ربا معبودا من دونه
وليعلم الناس بسهوه حكم السهو متى سهوا قال وسهونا
من الشيطان وليس للشيطان على النبي والائمة عليهم السلام سلطان انما
سلطانه

وانا نورد

سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون وعلى من تبعه من الغاوين
قال والدافعون لسهو النبي ودعواهم انه لم يأت ولم يكن من اصحابه
من يقال له ذو اليدين دعوى باطلة لان الرجل معروف وهو ابو
محمد عمير بن عبد عمرو المعروف بذي اليدين وقد نقل عنه المخالف والموالف
قال وقد اخرجت عنه اخبارا في كتاب وصف قتال القاسطين بصفين
ولو جاز ان ترد الاخبار الواردة في هذا المعنى لجاز ان ترد جميع الاخبار وفي
ابطالها ابطال الدين والشريعة سألت اعزك الله بطاعته ان اثبت لك
ما عندي فيما حكيته عن هذا الرجل وابين عن الحق في معناه وانا
مجيبك الى ذلك والله الموفق للصواب اعلم ان الذي حكيت عنه ما حكيت
مما قد استأنف تكلف ما ليس من شأنه فابدى بذلك عن نقصه في العلم
وعجزه ولو كان ممن وفق لرشده لما تعرض لما لا يحسنه ولا هو من صناعته
ولا يهتدي الى معرفة طريقه لكن الهوى مرد لصاحبه نعوذ بالله من سلب
التوفيق ونسأله العصمة عن الضلال ونستهديه في سلوك منهج
الحق وواضح الطريق بمنه الحديث الذي روته الناصبة والمقلدة
من الشيعة ان النبي ص سها في صلوته فسلم في ركعتين ناسيا فلما نبه
على غلط فيما صنع اضاف اليها ركعتين ثم سجد سجدتي السهو من اخبار
الاحاد التي لا تثمر علما ولا توجب عملا ومن عمل على شيء منها فعلى الظن
يعتمد في عمله بها دون اليقين وقد نهى الله تعالى عن العمل على الظن
في الدين وحذر من القول فيه بغير علم يقين فقال وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وقال الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقال ولا تقف
ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا
وقال ما يتبع اكثرهم الا ظنا وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقال ان يتبعون
الا الظن وان هم الا يخرصون وامثال ذلك في القرآن مما يتضمن الوعيد
على القول في دين الله بغير علم والذم والتهديد لمن عمل فيه بالظن واللوم
له على ذلك والخبر عنه فانه يخالف الحق فيما استعمله شائع في الشرع والدين

واذا كان الخبر بان النبي عليه السلام سها من اخبار الآحاد التي من عمل بها
كان بالظن عاملا حرم الاعتقاد لصحته ولم يجز القطع به ووجب
العدول عنه الى ما يقتضيه اليقين من كماله عليه السلام وعصمته وحراسة
الله له من الخطاء في عمله والتوفيق له فيما قال وعمل به من شريعته ثم
وفي هذا القدر كفاية في ابطال حكم من حكم على النبي صم بالسهو في صلاة
فصل على انهم اختلفوا في الصلوة التي زعموا انه عليه السلام سها
فيها فقال في الظهر وقال بعضهم منهم بل كانت عشاء الآخرة واختلافهم
في الصلوة دليل على وهن الحديث وحجة في سقوطه ووجوب ترك
العمل به واطراحه فصل على ان في الخبر نفسه ما يدل على اختلاقه وهو
ما رووه من ان ذا اليدين قال للنبي صلى الله عليه وآله لما سلم في الركعتين
الاوليين من الصلوة الرباعية اقصرت الصلوة يا رسول الله ام نسيت
فقال عم كل ذلك لم يكن فنفى صلى الله عليه وآله ان يكون الصلوة
قصرت ونفى ان يكون قد سها فيها فليس يجوز عندنا وعند الحشوية
المجيزين عليه السهو ان يكون النبي صلى الله عليه وآله متعمدا ولا ساهيا واذا
كان قد اخبر انه لم يسه وكان صادقا في خبره فقد ثبت كذب من اضاف
اليه السهو ووضح بطلان دعواه في ذلك بلا ارتياب فصل وقد تأول
بعضهم ما حكوه من قوله كل ذلك لم يكن على ما يخرج عن الكذب مع سهوه
في الصلوة بان قالوا انه عليه السلام نفى ان يكون وقع الامران معا
من وجهين احدهما انه لو كان اراد ذلك لم يكن جوابا عن السؤال ومعاني
عن غير السؤال المعقول لا يجوز وقوعه عن النبي صلى الله عليه وآله والثاني لو كان
كما ادعوه لكان عليه السلام ذاكرا به من غير اشتباه في معناه لانه قد احاط
علما بان احد الشيئين كان دون صاحبه ولو كان كذلك لارتفع السهو
الذي ادعوه وكانت دعواهم له باطلة بلا ارتياب لم يكن لحجة كلمة وجود
احد الامرين معا لمسئلة من سال عن فعل دون التدليس وهذا هو
ما قال الحجة على غير ما قال لان هذا السؤال يدل على اشتباه الامر عليه فيما
ادعاه ذو اليدين ولا يصح وقوع مثله من متيقن لما كان في الحال فصل

ومما يدل

ومما يدل على بطلان الحديث ايضا اختلافهم في الجبران للصلوة التي ادعى السهو فيها
فيها والبناء على ما مضى منها والاعادة لها فاهل العراق يقولون انه
اعاد الصلوة لانه تكلم فيها والكلام في الصلوة يوجب الاعادة عندهم واهل الحجاز
ومن قال الحجازيين يزعمون انه بنى على ما مضى ولم يعد شيئا ولم ينقص وسجد
لسهوه سجدتين ومن يتعلق بهذا الحديث من الشيعة يذهب فيه مذهب
اهل العراق لانه تضمن كلام النبي صم في الصلوة عمدا والتفاته عن القبلة
الى من خلفه وسؤاله عن حقيقة ما جرى ولا يختلف فقهاؤهم في ان ذلك
يوجب الاعادة والحديث متضمن ان النبي صم بنى على ما مضى ولم يعد
وهذا الذي ذكرناه في هذا الحديث ادل دليل على بطلانه واوضح
حجة في وضعه واختلافه فصل على ان الرواية له من طريق الخاصة
والعامة كالرواية من الطريقين معا ان النبي صلى الله عليه وآله سها في صلوة
الفجر وكان قد قرأ في الاولى منهما سورة النجم حتى انتهى الى قوله افرايتم
اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى فالقى الشيطان على لسانه
تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى ثم نبه على سهوه
فخر ساجدا فسجد المسلمون وكان سجودهم اقتداء به واما المشركون
فكان سجودهم سرورا بدخوله معهم في دينهم قالوا وفي ذلك انزل الله تعالى
وما ارسلنا من قبلك من رسول الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته يعنون
في قراءته واستشهدوا على ذلك ببيت من الشعر وهو تمنى كتاب الله يتلوه قائما
واصبح ظمآنا ومس قارئا فصل وليس حديث سهو النبي صلى الله عليه وآله في الصلوة
اشهر في الفريقين من روايتهم ان يونس عليه السلام ظن ان الله تعالى يعجز عن الظفر به
ولا يقدر على التضييق عليه وتأولوا قوله فظن ان لن نقدر عليه
على ما رووه واعتقدوه فيه وفي اكثرهم رووا انهم ان داود عم هوى امراة اوريا بن
حنان فاحتال في قتله ثم نقلها اليه وروايتهم ان يوسف بن يعقوب عليه السلام
هم بالزنا وعزم عليه وغير ذلك من امثاله ومن رواياتهم التشبيه لله تعالى بخلقه
والتجوير له في حكمه فيجب على الشيخ الذي حكينا عنه ان يدين الله بكل
ما تضمنته هذه الروايات ليخرج بذلك عن الغلو على ما ادعاه فان دان بها خرج
عن التوحيد والشرع وان ردها ناقض في اعتلاله وان كان ممن لا يحسن المناقضة

لضعف بصيرته واستدل التوفيق فصل والخبر المروي ايضا في نوم النبي صلعم عن صلوة
الصبح من جنس الخبر عن سهوه في الصلوة فانه من اخبار الآحاد التي لا توجب
علما ولا عملا ومن عمل عليه فعلى الظن يعتمد في ذلك دون اليقين وقد
سلف قولنا في نظير ذلك ما يغني عن اعادته في هذا الباب مع انه يتضمن
خلاف ما عليه عصابة الحق لانهم لا يختلفون في ان من فاتته
صلوة فريضة فعليه ان يقضيها اي وقت ذكرها من ليل او نهار ما لم يكن
الوقت مضيقا لصلوة فريضة حاضرة واذا حرم ان يؤدي فريضة قد دخل
وقتها ليقضي فرضا فاته فانه كان حظر النوافل عليه قبل قضاء ما فاته
من الفرض اولى هذا مع الرواية عن النبي صلعم اذ قال لا صلوة لمن عليه صلوة
يريد انه لا نافلة لمن عليه فريضة فصل ولسنا ننكر ان يغلب النوم الانبياء
عليهم السلام في اوقات الصلوات حتى تخرج فيقضوها بعد ذلك وليس عليهم
في ذلك عيب ولا نقص لانه ليس ينفك بشر من غلبة النوم ولان النائم لا عيب عليه
وليس كذلك السهو لانه نقص عن الكمال في الانسان وهو عيب يختص به من اعتراه
وقد يكون من فعل الساهي تارة كما يكون من فعل غيره والنوم لا يكون الا من فعل الله تعالى
فليس من مقدور العباد على حال ولو كان من مقدورهم لم يتعلق به نقص وعيب لصاحبه
لعمومه جميع البشر وليس كذلك السهو لانه يمكن التحرز منه ولانا وجدنا
الحكماء يجتنبون ان يودعوا اموالهم واسرارهم ذوي السهو والنسيان
ولا يمتنعون من ايداع ذلك من تعتريه الامراض والاسقام ووجدنا الفقهاء يطرحون
ما يرويه ذووا السهو من الحديث الا ان يشركهم فيه غيرهم من ذوي
اليقظة والفطنة والذكاء والحذق فعلم فرق ما بين السهو والنوم بما ذكرناه
ولو جاز ان يسهو النبي صلعم في صلاته وهو قدوة فيها حتى يسلم
قبل تمامها وينصرف عنها قبل كمالها ويشهد الناس ذلك فيه ويحيطوا
علما من جهته لجاز ان يسهو في الصيام حتى ياكل ويشرب نهارا في شهر
رمضان بين اصحابه وهم يشاهدونه ويستدركون عليه الغلط وينبهونه
عليه بالتوقيف على ما جناه ولجاز ان يجامع النساء في شهر رمضان
نهارا ولم يؤمن عليه السهو في مثل ذلك حتى يطأ المحرمات عليه من النساء
وهو ساه في ذلك ظان انهن ازواجه ويتعدى من ذلك الى وطي ذوات المحارم
المحرمات ساهيا ويسهو في الزكوة فيؤخرها عن وقتها او يؤديها الى غير
اهلها

اهلها ساهيا ويخرج منها بعض المستحقين ناسيا ويسهو في الحج حتى يجامع في
الاحرام ويسعى قبل الطواف ولا يحيط علما بكيفية رمي الجمار ويتعدى من
ذلك الى السهو في كل اعمال الشريعة حتى ينقلها عن حدودها ويضعها في غير مواضعها
ويأتي بها على غير حقائقها ولم ينكر ان يسهو عن تحريم الخمر فيشربها ناسيا
او يظنها شرابا حلالا ثم يتيقظ بعد ذلك لما هي عليه من صفتها ولم ينكر
ان يسهو فيما يخبر به عن نفسه وعن غيره ممن ليس يرتبه بعد ان يكون
منصوبا في الاداء ويكون مخصوصا بالاداء وتكون العلة في جواز ذلك
كله انها عبادة مشتركة بينه وبين امته كما كانت الصلوة عبادة مشتركة
بينه وبينهم حسب اعتلال الرجل الذي ذكرت ايها الاخ عنه من اعتلاله ويكون
ذلك ايضا لاعلام الخلق انه مخلوق ليس بقديم معبود وليكون حجة
على الغلاة الذين اتخذوه ربا وليكون ايضا سببا لتعليم الخلق احكام
السهو في جميع ما عددناه من الشريعة كما كان سببا في تعليم الخلق
حكم السهو في الصلوة وهذا ما لا يذهب اليه مسلم ولا غال ولا موحد
ولا يجيزه على التقرير في النبوة ملحد وهو لازم لمن حكيت عنه ما حكيت
فيما افتى به من سهو النبي صلى الله عليه وآله واعتل به ودل على ضعف
عقله وسوء اختياره وفساد تخيله وينبغي ان يكون كل من منع
السهو عن النبي صلى الله عليه وآله خارجا عن حد الاقتصاد وكفى بمن
صار الى هذا المقال خزيا ثم العجب حكيته ان سهو النبي صلى الله عليه وآله
من الله وسهو من سواه من امته وكافة البشر من غيرها من الشيطان
بغير علم فيما ادعاه ولا حجة ولا شبهة يتعلق بها احد من العقلاء
الا ان يدعي الوحي في ذلك ويتبين به ضعف عقله لكافة الالباء ثم
العجب من قوله ان سهو النبي صلعم من الله دون الشيطان لانه ليس للشيطان
على النبي صلعم سلطان وانما زعم ان سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به
مشركون وعلى من اتبعه من الغاوين ثم هو يقول ان هذا السهو الذي
من الشيطان يعم جميع البشر سوى الانبياء والائمة عليهم السلام فكلهم اولياء
الشيطان يعم جميع البشر سوى الانبياء والائمة عليهم فكلهم اولياء الشيطان
وانهم غاوون اذ كان للشيطان عليهم سلطان وكان سهوهم منه دون

دون الوجهين ومن لم يسقط الجهل في هذا الباب كان في عداد الاموات

فصل

فاما قول الرجل المنكر ان ذا اليدين معروف وانه يقال له ابو محمد بن
عبد عمرو فقد روى عنه الناس فليت الحاكي كان ذكر وقد عرفه عن ابن رفع
معرفته من تكنيته وتسميته بغير معروف بذلك ولو انه يعرف بذي اليدين
لكان اولى من تعريفه بتسميته بعمرو فان المنكر له يقول له من ذو اليدين
ومن هو عمرو ومن هو ابن عبد عمرو وهذا كله مجهول غير معروف دعواه
انه قد روى الناس عنه دعوى لا برهان عليها وما وجدنا في اصول الفقهاء
ولا الرواة حديثا عن هذا الرجل ولا ذكرا له ولو كان معروفا كمعاذ بن جبل
وعبد الله بن مسعود وابي هريرة وامثالهم لكان ما قدمناه من سقوط العمل
على ما ذكرناه الرجل مجهول غير معروف فهو متناقض باخبار الآحاد فكيف وقد بينا ان
ومن العجب بعد هذا كله ان خبر ذي اليدين يتضمن ان النبي صلى الله عليه وآله سها
فلم يشعر بسهوه احد من المصلين معه من بني هاشم والمهاجرين والانصار
والانصار ووجوه الصحابة وسادات الناس ولا فطن الى ذلك وعرفه
الا ذو اليدين المجهول الذي لا يعرفه احد ولعله من بعض الاعراب او غيرهم
القوم به فلم ينتبه احد منهم على غلطه ولا رأى صلاح الدين والدنيا
بذكر ذلك له عليه السلام الا المجهول من الناس ثم لم يكن يثق به على صحة
قول ذي اليدين فيما اخبر به من سهوه الا ابا بكر وعمر فانه سألهما عما ذكره
ذو اليدين ليعتمد قولهما فيه ولم يثق بغيرهما في ذلك ولا سكن
الجاحد سواهما في معناه وان شيعيا يعمل على هذا الحديث في الحكم على
النبي صلى الله عليه وآله بالغلط والنقص وارتفاع العصمة عنه من العباد لناقص
العقل ضعيف الرأي قريب الى ذوي الآفات المسقط عنهم التكليف
والله المستعان وهو حسبنا ونعم الوكيل تم جواب اهل الحائر في العاشور

باب ان شهر رمضان ثلاثين يوما ابدا من سهو النبي صلى الله عليه وآله والرد على الشيخ رضي الله عنه في الفقه من الاخبار التي تضمنت ان شهر رمضان لا يكون
الا ثلاثين يوما فقال بعد نقلها قال مصنف هذا الكتاب من خالف
هذه الاخبار وذهب الى الاخبار الموافقة للعامة في ضدها اتقي كما يتقي
العامة

العامة ولا يكلم الا بالتقية كائنا من كان الا ان يكون مسترشدا فيرشد ويبين له
فان البدعة انما تماث وتبطل بترك ذكرها اقول انه في هذا الكتاب
قال باب ان الصوم للرؤية والفطر للرؤية ونقل في هذا الباب عدة
احاديث مثل قول ابي جعفر عليه السلام اذا رأيتم الهلال فصوموا واذا
رأيتموه فافطروا ومثل قول ابي عبد الله عليه السلام ليس على اهل القبلة الا الرؤية
وليس على المسلمين الا الرؤية وقوله عليه السلام الصوم للرؤية والفطر للرؤية وقول
امير المؤمنين عليه السلام اذا رأيتم الهلال فافطروا او نحو ذلك وقد ذكر رحمه الله
انه يعني بما في هذا الكتاب ويحكم بصحته ويجعله حجة بينه وبين ربه
فما ادري كيف كان يفعل بالصيام اذا رؤي الهلال وكان تسعة وعشرين يوما
فان كان يصوم يوما من شعبان قبل الرؤية على انه من شهر رمضان
وان ظهر نقصانه فهو مخالف لاحاديث الصوم للرؤية والفطر للرؤية
ولما يأتي من قول الرضا عليه السلام ليس منا من صام قبل الرؤية للرؤية وافطر
قبل الرؤية للرؤية وسيأتي توضيحه مع انه ربما يتفق نقصان شعبان
في نفسه ايضا فيكون ثمانية وعشرين يوما فان قيل انه ربما كان يعتقد
علم نقصانه في نفسه ان كان الصوم تسعة وعشرين يوما للرؤية
قلت هذا خلاف ما تضمنته الاحاديث التي نقلها وافتى بمضمونها مثل قول
ابي عبد الله عليه السلام كذبوا ما صام رسول الله صلى الله عليه وآله الا تاما بعد قول الراوي
قلت له ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله ما صام من شهر رمضان
تسعة وعشرين يوما اكثر مما صام ثلاثين وقد يفهم هذا من بقية الاحاديث
المنقولة ومن المستبعد ان يكون اتفق له كل مدة التكليف ونحوها تمام
شهر رمضان وصيامه ورأيت بخط من يعتمد على نقله ان في رسالة ابيه
التي ينقل منها ما الفقه شهر رمضان ثلاثون يوما وتسعة وعشرون يوما
يصيبه ما يصيب الشهور من التمام والنقصان والفرض تام فيه ابدا لا ينقص
كما روي ومعنى ذلك الفريضة فيه الواجبة قد تمت وهو شهر قد يكون
ثلاثين يوما وتسعة وعشرين يوما انتهى كلام ابيه رحمهما الله فعلى هذا
يكون ابوه ممن يتقيه كما تتقي العامة وقد كتب الشيخ المفيد رضي الله عنه

في الرد عليه في هذه المسئلة رسالة افردتها بعينها الفلكية وجودها ولما فيه من
الفوائد وهي هذه بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله
على محمد خاتم النبيين وعلى آله الطاهرين ذكرت ايدك الله تعم ان كتابا ج
من اخواننا من اهل الموصل ورد عليك يكلفك سؤالي عن شهر رمضان
وهل يكون تسعة وعشرين يوما كما يكون ثلثين يوما وهل الذي كان
تسعة وعشرين يوما يكون شهرا كاملا ام لا يطلق عليه الكمال وعن قول
من قال بالعدد من اصحابنا وانكر ان يكون شهر رمضان تسعة وعشرين
يوما وما الذي تعلقوا به في ذلك وما الحجة عليهم في فساد ما ذهبوا اليه
منه وعن قوله تعم ولتكملوا العدة وهل هو هذا له في قضاء ما فات من
الشهر ام هو راجع الى الشهر نفسه وعما ورد عن ابي عبد الله عم من قوله
اذا اتاكم عنا حديثان مختلفان فخذوا بابعدهما من قول العامة وهل
هذا القول حجة في العمل على العدد دون الاهلة اذ كان العمل به ابعد
من قول العامة بالاهلة فصل اعلم ايدك الله ان العمل في هذا الباب
على استقصائه يطول وقد عملت فيه كتابا سميته مصابيح النور في ارباع
المصون من خط متوسط في نحو الخمسين ومائة ورقة فان ظفرت به
اغناك عما سواه في معناه ان شاء الله تعم غير اني اثبت لك بكراسة تعتمد عليها
ما تحتاج اليه الان يسهل الله تعم ظفرك بالكتاب المذكور ان شاء الله تعم
القرآن نزل بلسان العرب ولغتهم قال الله عز اسمه بلسان عربي مبين
وقال تعم قرآنا عربيا غير ذي عوج وقال تعم ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا
لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فاذا ثبت ان القرآن نزل بلغة العرب وخوطب
المكلفون في معانيه على اللسان وجب العمل بما تضمنه على معهود كلام العرب
دون غيرهم ولا شهر عند العرب بما سميت بذلك لاشتهارها بالهلال
قال الله عز اسمه ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا في كتاب الله
يوم خلق السموات والارض وقال تعم شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن
هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فسمى الله تعم الاشهر
بما وضعت لها العرب بهذه التسمية وقد بينا انها في وضعها الشهر
من حيث اشتهر بالهلال وكان الهلال علامة ودليله والهلال انما سمي
هلالا لارتفاع الاصوات عنده وتنبيه بالتكبير والاشارة اليه ومن ذلك
سمي استهلال

سمي استهلال الصبي اذا بكى وصاح فقيل الاستهلال الصبي يعنون
ظهور صوته بالبكاء ونحوه فاذا كان الشهر هو ما اشتهر بالهلال
ثبت انه دليل دون ما سواه وذلك ابطال قول اصحاب العدد
في علامات الشهور وانما يحتاج بالحساب دفعهم بذلك الحاجة
الى الاهلة ويؤكد ما ذكرناه قول الله تعم يسئلونك عن الاهلة
قل هي مواقيت للناس والحج يريد بها علامات الشهور واوقات
الديون وايام الحج وشهوره وهذا بالضد مما ذكره اصحاب العدد
في علامات الشهور وخالفوا نص القرآن ولغة العرب ووافقوا
بمذهبهم فيه كافة علماء الاسلام وباينوا اصحاب علم النجوم فلم
يصيروا الى قول المسلمين في ذلك ولا الى قول المنجمين الذين اعتمدوا
الرصد والحساب وادعوا علم الهيئة وصار مذهبا بين الى
هؤلاء ولا الى هؤلاء واحدثوا مذهبا غير معقول ولا له اصل
يستقر على الحجاج وعلوا جدلا ولا باطلا اضافوه الى الصادق عليه السلام
لم اجد احدا من علماء الشيعة وفقهائها واصحاب الحديث منها على اختلاف
مذاهبهم في العدد والرؤية الا وهو طاعن فيه ومكذب لروايته
فصل وشهر رمضان من جملة الشهور التي قال الله تعم ان عدة الشهور
عند الله اثنى عشر شهرا والشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما وهو في
الحقيقة شهر كما يكون ثلثين يوما وليس يخرج نقصانه من استحقاق
التسمية بانه شهر وكيف لا يكون شهرا وهو تسعة وعشرون يوما
والقرآن ناطق بان الشهور عند الله اثنى عشر شهرا واصحاب العدد
معترفون بان منها ستة كل واحد تسعة وعشرين يوما فقد ثبتوا
الشهر شهرا على الحقيقة وان كان تسعة وعشرين يوما وانا نقول
بانه يكون كاملا وناقصا بالاضافة الى الشهر الذي هو ثلثون
يوما فكان الشهر الذي هو ثلثون يوما كاملا بالاضافة الى الشهر
الذي هو تسعة وعشرون يوما وهما شهران تامان في عددهما فضل

والذي يدل على ذلك انه لو وجب على الانسان كفارة في ظهار او افطار
يوم من شهر رمضان او قتل خطاء فصام شهرين متتابعين
فابتدأ بالصوم على رؤية الهلال فصام شهرا كاملا او شهرا
بينه ناقصا او شهرا يليه كاملا لكان قد صام شهرين متتابعين
ولم يلزمه ان يصوم ستين يوما ولو اتفق له ان يكون الشهران
ثمانية وخمسين يوما لاجزاه في الكفارة وقد صام شهرين
متتابعين وادى ما وجب عليه فثبت ان الشهر يكون شهرا
وان كان تسعة وعشرين يوما فصل فاما ما تعلق به اصحاب
العدد من ان شهر رمضان لا يكون اقل من ثلثين يوما فهي احاديث
شاذه قد طعن نقلة الاثار من الشيعة في سندها وهي مثبتة
في كتب الصيام في ابواب النوادر والنوادر هي التي لا عمل عليها
وانا اذكر جملة ما جاءت به الاحاديث الشاذه وابين خللها في
التعلق بها في خلاف الكافة ان شاء الله تعالى فمن ذلك حديث رواه محمد بن
الحسين بن ابي الخطاب عن محمد بن سنان عن حذيفة بن منصور
عن ابي عبد الله عم قال شهر رمضان ثلثون يوما لا ينقص
ابدا وهذا حديث شاذ نادر غير معتمد عليه في طريقه محمد بن سنان
وضعفه وما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين ومن ذلك
حديث رواه محمد بن يحيى العطار عن سهل بن زياد الادمي
عن محمد بن اسماعيل عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عم قال ان الله
عز وجل خلق الدنيا في ستة ايام ثم اختزلها من ايام السنة والسنة
ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وشعبان لا يتم وشهر رمضان
لا ينقص ابدا ولا يكون فريضة ناقصة ان الله تعالى يقول ولتكملوا
العدة وهذا الحديث شاذ مجهول الاسناد لو جاء بفعل صدقة
او صيام او عمل لوجب التوقف فيه فكيف اذا جاء بشيء يخالف
الكتاب والسنة واجماع الامة ولا يصح على حساب ملي ولا ذمي
ولا مسلم ولا منجم ومن عول على مثل هذا الحديث في فرائض الله تعالى فقد
ضل ضلالا بعيدا وبعد فالكلام الذي فيه يبعد من كلام العلماء
فضلا

فضلا عن ائمة الهدى عليهم السلام لانه قال فيه لا يكون فريضة ناقصة
وهذا ما لا معنى له لان الفريضة بحسب ما فرضت فاذا اديت على التثقيل
او التخفيف لم تكن ناقصة والشهر اذا كان تسعة وعشرين يوما ففرض صيامه
لا ينسب الى النقصان في الفرض كما ان صلوة السفر اذا كان على الشطر
الشطر من صلوة الحضر لا يقال لها صلوة ناقصة وقد اجل ائمة
الهدى عليهم السلام عن القول بان الفريضة اذا اديت على التخفيف
كانت ناقصة وقد بينا ان من صام شهرين متتابعين في كفارة
ظهار فكانا ثمانية وخمسين يوما لم يكن فرضا ناقصا بل كان
فرضا تاما على انه يجب ان يكون شهر رمضان ثلثين يوما لم ينقص عنها
بقوله تعالى ولتكملوا العدة وهذا نص في قضاء الفائت بالمرض
والسفر لانه اشار الى قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من
ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة
اي عدة شهر رمضان وما اوجب ذلك ان يكون ثلثين يوما
بل كانت الفائدة فيه كمال صيام عدة الشهور التي فقد تكمل عدة شهرها
ثلثين يوما اذا كان تاما وتكمل بتسعة وعشرين يوما اذا كان ناقصا
وقد بينا ذلك في صيام الكفارة اذا كان شهرين متتابعين
وان كانا ناقصين او احدهما كاملا والاخر ناقصا فصل ومما
تعلقوا به ايضا حديث رواه محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن محمد بن
اسمعيل بن بزيع عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن ابيه عن ابي عبد الله عم
قال قلت له ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله ما صام من شهر رمضان
تسعة وعشرين يوما اكثر مما صام ثلثين يوما فقال كذبوا ما صام الا تاما
ولا يكون الفرائض ناقصة هذا الحديث من جنس الاول وطريقه وهو
حديث شاذ لا يثبت عند اصحاب الاثار وقد طعن فيه فقهاء الشيعة
فانهم قالوا محمد بن يعقوب بن شعيب لم يرو عن ابيه حديثا واحدا
غير هذا الحديث ولو كانت له رواية عن ابيه لروى عنه امثال هذا الحديث
ولم يقتصر على حديث واحد لم يشركه فيه غيره مع ان ليعقوب بن شعيب
اصلا قد جمع فيه كافة ما رواه عن ابي عبد الله عليه السلام ليس هذا الحديث فيه

ولو كان مما رواه يعقوب بن شعيب اورده في اصله الذي جمع فيه حديثه
عن ابي عبد الله عم وفي خلو اصله منه دليل على انه وضع مع ان في
الحديث ما قد بينا بعده في قول الائمة عليهم السلام وهو الطعن في قول
من قال ان شهر رمضان تسعة وعشرون يوما لان الفريضة لا تكون
ناقصة والشهر اذا كان تسعة وعشرين يوما كانت فريضة الصوم
فيه غير ناقصة كما انه اذا كان الفرض في السفر لصلوة الظهر ركعتين لم يكن
الفرض ناقصا وان كان على الشطر من صلوة الحضر وكما ان صلوة
العليل جالسا لا يكون فرضها ناقصا كذلك اذا صام الكفارة فصام
شهرين ناقصين لا تكون الكفارة ناقصة وهذا يدل على ان
واضع الحديث على عقل بعيد من العلماء وحاشى ائمة الهدى عليهم السلام
مما اضافه اليهم الجاهلون وعزاه اليهم المفترون والله المستعان
فهذه الاحاديث الثلثة مع شذوذها واضطراب سندها وطعن
العلماء في رواتها هي التي يعتمدها اصحاب العدد المتعلقون بالنقل
وقد بينا ضعف التعلق بها بما فيه كفاية والحمد لله فصل واما رواة
الحديث بان شهر رمضان شهر من شهور السنة يكون تسعة وعشرين
يوما ويكون ثلثين يوما فمنهم فقهاء اصحاب ابي جعفر محمد بن علي وابي
عبد الله جعفر بن محمد بن علي وابي الحسن علي بن محمد وابي محمد الحسن بن علي
بن محمد صلوات الله عليهم والاعلام الرؤساء الماخوذ عنهم الحلال
والحرام والفتيا والاحكام الذين لا مطعن عليهم ولا طريق الى ذم
واحد منهم وهم اصحاب الاصول المدونة والمصنفات المشهورة وكلهم
قد اجمعوا نقلا وعملا على ان شهر رمضان يكون تسعة وعشرين
يوما نقلوا ذلك عن ائمة الهدى عليهم السلام وعرفوه في عقيدتهم
واعتقدوه في ديانتهم وقد فصلت احاديثهم في كتابي المعروف
بمصابيح النور في علامات الشهور وانا اثبت من ذلك ما يدل
على تفصيلها ان شاء الله ثم فمن روى عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عم
ان شهر رمضان شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور
من النقصان ابو جعفر محمد بن مسلم اخبرني بذلك ابو غالب احمد بن

محمد الرازي

محمد الرازي رحمه الله عن احمد بن محمد عن احمد بن الحسن بن ابان عن عبد الله بن
جبلة عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال شهر رمضان
يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان فاذا صمت تسعة وعشرين يوما
ثم تغيمت السماء فاتم العدة ثلثين وروى محمد بن قيس مثل ذلك ومعناه
اخبرني ابو القسم جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد بن همام عن عبد الله بن
جعفر عن ابراهيم بن مهزيار عن الحسين بن سعيد عن يوسف بن عقيل
عن ابي جعفر الباقر محمد بن علي عليهما السلام قال قال امير المؤمنين اذا
رأيتم الهلال فافطروا او شهد عليه عدل من المسلمين فان لم تروا
الهلال فاتموا الصيام الى الليل واذا غم عليكم فعدوا ثلثين ليلة ثم افطروا
وروى محمد بن سنان عن ابي الجارود قال سمعت ابا جعفر محمد بن علي عليهما السلام
يقول صم حين يصوم الناس فان الله جعل الاهلة مواقيت وروى
مسعدة بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطي عن ابي عبد الله جعفر بن
محمد عليه السلام قال يصيب شهر رمضان ما يصيب الشهور من النقصان
يكون ثلثين يوما ويكون تسعة وعشرون وروى الحسن بن ابان عن
ابي احمد عمر بن الربيع قال سال جعفر بن محمد عليه السلام عن الاهلة
فقال هي اهلة الشهور فاذا رأيت الهلال فصم واذا رأيته فافطر
قلت ارأيت ان كان الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم
قال لا الا ان يشهد لك عدل وان كانوا رأوه فان شهدوا فاقض
ذلك اليوم وروى الحسين بن سعيد عن محمد بن الفضيل عن ابي الصباح
الكناني عن ابي عبد الله عم قال اذا رأيتم الهلال فصم واذا رأيته فافطر
قلت ارأيت ان كان الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم فقال لا
الا ان يشهد بينة عدول فان شهدوا انهم رأوا الهلال قبل ذلك
فاقض ذلك اليوم وروى الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن منصور بن
حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال صم لرؤية الهلال وافطر لرؤيته
فان شهد عندك شاهدان مرضيان بانهما رأياه فاقضه وروى صفوان

ابن يحيى عن عبد الله بن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام مثل ذلك سواء
وروى احمد بن الحسن عن صالح بن خالد عن ابي جميلة زيد الشحام
عن ابي عبد الله عم مثل ذلك وروى محمد بن عبد الحميد عن يونس
بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عم اني صمت شهر رمضان على رؤية
الهلال تسعة وعشرين يوما وما قضيت ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله
شهر كذا وكذا وكذا وقبض الابهام وروى علي بن الحسن الطاطري
عن محمد بن زياد عن اسحق بن جرير عن ابي عبد الله عم مثله وروى
عمرو بن شمر عن جابر عن ابي عبد الله عم قال سمعته يقول ما ادري
ما صمت ثلثين يوما اكثر او ما صمت تسعة وعشرين يوما ان رسول الله
صلى الله عليه واله قال شهر كذا فعقد بيده تسعة وعشرين يوما وروى
الحسن بن نصر عن ابيه عن ابي جعفر محمد بن علي عليهما السلام نحو ذلك
قال واذا كان يوم الشك ولم يحسكم شيء بالرؤية فلا تصوموا
وقال ان رسول الله صلى الله عليه واله قال ان السنة اثنا عشر شهرا
منها اربعة حرم رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ثلثة
متواليات وواحد فرد وشهر رمضان منها مفروض فيه
الصيام فصوموا للرؤية فاذا خفي الشهر فاتموا ثلثين يوما وروى
ابو سارة عن ابن ابي يعفور قال قال ابو عبد الله عليه السلام
صم للرؤية وافطر للرؤية وروى عبد الله بن بكير مثل ذلك
وروى علي بن احمد بن زياد عن الحسين بن بشار عن ابي عبد الله بن
جندب عن معوية بن وهب قال قال ابو عبد الله عليه السلام
ان الشهر الذي يقولون بعض اصحابنا لعدد انه لا ينقص وهو
ذو القعدة ليس من شهور السنة اكثر نقصانا منه وروى عبد
السلام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا رأيتم الهلال
فصم واذا رأيت الهلال فافطر وروى يزيد بن اسحق
عن حماد بن عثمان عن عبد الاعلى بن اعين عن ابي عبد الله عم قال سمعته
يقول

يقول اذا صمت لرؤية الهلال وافطرت لرؤيته فقد اكملت الشهر وان لم
تصم الا تسعة وعشرين يوما وروى محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن
يزيد بن اسحق شعر عن ابراهيم بن حمزة الغنوي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول اذا اصبحت لرؤيته وافطرت لرؤيته اكملت صيام شهر رمضان
وروى سيف بن عميرة عن الفضيل بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ليس على اهل القبلة الا الرؤية وليس على المسلمين الا الرؤية وروى
عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عم قال صيام
شهر رمضان للرؤية وليس بالظن وقد يكون شهر رمضان تسعة
وعشرين يوما ويكون ثلثين يوما يصيبه ما يصيب الشهور من
النقصان والتمام وروى عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام
مثله وروى الفضل بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلام قال صام
رسول الله صلى الله عليه واله تسعة وعشرين يوما يعني شهر رمضان وروى
ابن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن يعقوب الاحمر قال قلت لابي عبد الله
شهر رمضان تام ابدا قال لا بل شهر من الشهور وروى كرام الخثعمي عن
ابي منصور وقتيبة الاعشى وشعيب الحداد والفضيل بن يسار وابو ايوب
الخزاز وقطر بن عبد الملك وحبيب الجماعي وعمر بن مرداس ومحمد بن
عبد الله بن الحسين ومحمد بن الفضيل الصيرفي وابو علي بن راشد وعبيد الله
بن علي الحلبي ومحمد بن علي الحلبي وعمران بن علي الحلبي وهشام بن الحكم وهشام
بن سالم وعبد الاعلى بن اعين ويعقوب الاحمر وزيد بن يونس وعبد الله بن
سنان ومعوية بن وهب وعبد الله بن ابي يعفور ممن لا يحصى كثرة مثل
ذلك حرفا بحرف او في معناه ونحوه وفائدته وقد اختصرت ذكر المتون
والاسانيد لئلا ينتشر به الكلام واودعت ذلك في كتاب مصابيح النور
في علامات اوائل الشهور فمن اراد ان يقف على المفصل فيه والشرح
لمعانيه فليلتمسه هناك ان شاء الله فصل فاما ما تعلق به من شذ من
اصحابنا ومال الى مذهب الغلاة وبعض الشيعة في العدد وعدل
عن ظاهر حكم الشريعة من قول ابي عبد الله عليه السلام اذا اتاكم عنا حديثان

١٠٠

فخذوا بابعدهما من قول العامة فان لم يأت بالحديث على وجهه والحديث
المعروف قول ابي عبد الله ع اذا اتاكم عنا حديثان مختلفان فخذوا
بما وافق منهما القرآن فان لم تجدوا لهما شاهدا من القرآن فخذوا
بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه فان كان فيه اختلاف وتساوت
الاحاديث فيه فخذوا بابعدهما من قول العامة والحديث في العدد
يخالف القرآن فلا يقاس بحديث الرؤية الموافق للقرآن وحديث
الرؤية قد اجمعت الطائفة على العمل به فلا نسبة بينه وبين حديث يذهب
اليه الشاذ وهو موافق لمذاهب اهل البدع من الشيعة والغلاة وبعد
فان حديث الرؤية قد عمل به معظم الشيعة وكافة فقهائهم وجماعة علمائهم
ولو لم يعمل به الا فريق منهم لم يكن الخبر بعيدا من قول العامة لقربه من
مذهب الخاصة وليس لقائل ان يقول انه قريب من قول العامة بعيد من قول
الخاصة لان العامة قد ذهب اليه الاول ولقائل ان يقول انه بعيد من
قول العامة قريب من قول الخاصة لان جمهور الخاصة يذهبون اليه
وانما المعنى في قولهم خذوا بابعدهما من قول العامة مختص بما روي عنهم
في مدائح اعداء الدين والترحم على خصماء الدين ومخالفي الايمان فقالوا
اذا اتاكم عنا حديثان مختلفان احدهما في تولي المتقدمين على امير المؤمنين
والاخر في التبري منهم فخذوا بابعدهما من قول العامة لان التقية تدعوهم
بالضرورة الى مظاهرة العامة بما يذهبون اليه من ائمتهم وولاة امرهم
حقنا لدمائهم وسترا على شيعتهم فصل ويعلل فان الذي يروى منهم على سبيل
التقية لا ينقله جمهور فقهائهم ويعمل به اكثر علمائهم وانما ينقله الآحاد
من الطوائف ويورد خصماؤه في المذاهب ويرد على الشذوذ دون التواتر
واخبار الرؤية والعمل بها وجواز نقصان شهر رمضان قد رواه جمهور
العلماء الامامية وعمل به كافة فقهائهم واسندوه عن الائمة عليهم السلام
خاصتهم فدل ذلك على انه محض الحق وليس من باب التقية في شيء
وبالله التوفيق واياه نستهدي الى سبيل الرشاد وحسبنا الله ونعم
الوكيل وصلى الله على محمد وعترته الطاهرين وسلم تسليما كثيرا والحمد
لله رب العالمين انتهت الرسالة ومن ذلك قوله في الفقيه وقال ابو جعفر
عليه السلام

تعليقة

عليه السلام انكم تلقنون موتاكم لا اله الا الله عند الموت ونحن نلقن موتانا محمد رسول الله ص
صلى الله عليه وآله اقول ويحتمل ان يكون خطابه عليه السلام لاهل مكة فان المتعارف
عندهم الى الآن انهم لا يقولون عند الميت سوى لا اله الا الله فان شاهدتهم
حاملي الجنازة وهم يكررون هذه الكلمة فقط فكان المراد بالتلقين ذكر
ذلك عنده وقوله ونحن نلقن موتانا محمد رسول الله ص يكون المراد به
على هذا اهل المدينة يعني انا نضيف الى ذلك محمد رسول الله ص وظاهر
هذه الاخبار خصوصا مع قوله انكم فيكون انكارا على اهل مكة في اقتصارهم
على ذلك من دون قولهم محمد رسول الله صلى الله عليه وآله ويحتمل
ان يكون امر الشيعة بالتلقين بلا اله الا الله فحسب في معنى تلقينهم ذلك
بقرينة الحديث الذي بعده وهو قول رسول الله صلى الله عليه وآله
١٠١ لقنوا موتاكم لا اله الا الله فان من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة
وانهم عليهم السلام يلقنون موتاهم محمد رسول الله صلى الله عليه وآله اما فقط
كما هو الظاهر ويكون متضمنا للتوحيد او انهم لا يعتنون بذهول حال السؤال
والقائم مع لا اله الا الله ولا ينافيه الامر في غير هذا الحديث بذكر النبي صلى الله عليه وآله
والائمة عليهم السلام فان هذا اقل المجزي وانه يكون آخر الكلام بقرينة ما بعده
من قوله صلى الله عليه وآله في الحديث فان من كان آخر كلامه لا اله الا الله
دخل الجنة ويكون آخر تلقينهم عليهم السلام لموتاهم محمد رسول الله صلى الله عليه وآله
ولا ينافي ذكر غيره واما كون معناه انتم تلقنون موتاكم لا اله الا الله محمد
رسول الله ونحن نلقن كذلك فلا يليق نسبته الى هذه العبارة وبالجملة
فالاجمال في الحديث واقع قال والدي طاب ثراه ما حاصله ان هذا الحديث
لا يخلو من اجمال وان فهمه موقوف على الاطلاع على حقيقة تلقينهم عليهم السلام
لموتاهم انتهى ولعل الوجه الذي ذكرته اولا اظهر والله اعلم ومن ذلك
قوله عليه السلام وسئل ع عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها في القميص
وعليها شيئا بها فقال اذن يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها اول

قال في القاموس الدخل الداء والعيب والريبة ويحرك انتهى فمعنى الحديث
انهم لو غسلوها لحصل من ذلك عليهم الدخل وهو الريب او العيب فيعيبون
منه ويجوز في يدخل البناء للفاعل والمفعول ويجوز ان يكون مضمنا
معنى يشكل ونحوه والله اعلم ومن ذلك قوله رضي الله عنه في الفقيه وسأله
ابان بن تغلب عن الرجل يقتل في سبيل الله ايغسل ويكفن ويحنط فقال
يدفن كما هو في ثيابه بدمه الا ان يكون به رمق فان كان به رمق
ثم مات فانه يغسل ويكفن ويحنط ويصلى عليه لان رسول الله صلى
الله عليه وآله صلى على حمزة وكفنه وحنطه لانه كان جرد قوله لان رسول الله صلى الله عليه
الى التعليل لقوله يدفن كما هو في ثيابه ولان حمزة انما فعل به ذلك
لانه كان قد جرد وحاصله انه انما فعل بحمزة ذلك لكونه جرد ولو لم
يكن حكمه ما ذكر فلذا فالتعليل بكونه فعل به ذلك لكونه جرد يصلح علة
لكون من ليس به رمق يدفن في ثيابه فلا بد لعلي ان حمزة كان به رمق
وان قوله لانه كان جرد لغو على مخالفة ما نقله الشهيد في كري انه لم
كما توهم نعم نقل عن الذكري انه قال فيها كفن حمزة في ثيابه وذلك
يرجع الى معارضته كلامه ان كان حد يثا وينظر وجه الجمع فتامل ومن ذلك
قوله وقال الصادق عليه السلام ان الله تبارك وتعالى اوحى الى موسى بن
عمران عليه السلام ان اخرج عظام يوسف من مصر ووعده طلوع القمر
عليه فسال عمن يعلم موضعه الحديث اقول يوضح ما رواه في عيون
اخبار الرضا عن الرضا عليه السلام فان فيه هناك زيادة يظهر منها المراد لانه
قال احتبس القمر عن بني اسرائيل فاوحى الله عز وجل الحديث مع تغيير ما ويمكن ان
يقال في الجمع بين هذا الحديث وما روي من انهم عليهم السلام لا يبقون
في الارض اكثر من ثلثة ايام ان بقاء عظام يوسف عليه السلام لاجل
اظهار هذه المعجزة على يد موسى عليه السلام والله اعلم ومن ذلك قوله في
الفقيه واما الركعتان بعد العشاء الآخرة من جلوس فانها تعدان بركعة
فان اصاب الرجل حدث قبل ان يدرك آخر الليل ويصلي الوتر يكون
قد بات على الوتر واذا ادرك آخر الليل صلى الوتر بعد صلوة الليل وقال النبي صلى الله عليه وآله

صلى الله عليه وآله من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتن الا بوتر
اقول في كتاب العلل عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من كان يؤمن
بالله واليوم الآخر فلا يبيتن الا بوتر قال قلت يعني الركعتين من بعد
العشاء الآخرة قال نعم انهما تعدان بركعة فمن صلاهما ثم حدث به حدث
الموت مات على وتر فان لم يحدث به حدث الموت يصلي الوتر في آخر
الليل فقلت هل صلى رسول الله صلى الله عليه وآله هاتين الركعتين قال
لا قلت ولم قال لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأتيه الوحي وكان
يعلم انه يموت في ليلته وغيره لا يعلم انتهى فمعنى ما هنا ان الركعتين من جلوس
تعدان بركعة فتسميان وترا لذلك فان اصاب الرجل حدث بعد ما صلاهما
وقبل ان يدرك آخر الليل ويصلي فيه الوتر بالمعنى المشهور وهو الركعة
يكون قد بات على الوتر اي على انه صلى الوتر وهما الركعتان فيكتب له
ثواب الوتر فان ادرك آخر الليل صلى الوتر ايضا والمناسب لما في العلل ان يكون
وصلى الوتر بصيغة الماضي ويكون معطوفا على اصاب لا على ما يفهم
من تقدير بعد ما صلاهما ونحوه وكل من مات كما في العلل وان كان لما هنا
له وجه لكن بناء على ما في العلل يكون ما هنا الشيء الحدث هنا المراد به حدث
الموت بناء على ما في العلل وقوله صلى الله عليه وآله فلا يبيتن الا بوتر ظاهر
ان المراد به الوتيرة ويحكى عن ابي حنيفة انه حمل الوتر في هذا الحديث
على المعنى المشهور وحديث العلل صريح في كون المراد الوتيرة ويحتمل ما هنا
وجها آخر لا يخفى من بعد وهو انه ان اصاب الرجل حدث اي مانع من صلوة
الوتيرة في اول الليل قبل ان يدرك آخر الليل وقبل ان يصلي الوتيرة
يكون قد بات اي ان عليه صلوة الوتيرة فاذا ادرك آخر الليل وزال المانع
صلى الوتيرة بعد صلوة الليل لكن على هذا لا يكون الوتر بالمعنى المشهور
مذكورا الا على ما يوجد في بعض النسخ والوتر ركعة بعد قوله صلوة الليل
ثماني ركعات والشفع ركعتان فيتم العدد وحينئذ واما على نقل من لم يتمهما فان
العدد ينقص فتامل وقال العالم الذي طاب ثراه ما حاصله امكان ان يراد بالوتر

باب حديث شامة ادم عليه السلام

في الحديث صلوة العشاء لكونها خامسة لو وجود تسميتها بذلك في روايات كثيرة انتهى ومن ذلك قوله ره في باب علة وجوب الصلوة علة اخرى لذلك وهي ما رواه الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لما هبط ادم من الجنة ظهرت به شامة سوداء في وجهه من قرنه الى قدمه الحديث اقول في بعض النسخ في وجهه الى قرنه ومعنى هذا اوضح من غيره وعلى ما في الاصل وهو من قرنه الى قدمه وان وافق ما ورد من ان لونه كله صار اسود الا ان لفظ الشامة لا يلائمه الا ان يكون المراد انها ظهرت اولا في وجهه ثم استوعبته من قرنه الى قدمه وهذا غير بعيد وفيه موافقة لما ورد في الجملة وان استبعد من اللفظ ويبعده انحطاط الشامة بكل صلوة كما في هذا الحديث اللهم الا ان يحمل على ان ما كان شامة او لا ابيض منه ما ابيض اولا وهكذا انحطاطها بمعنى المعنى ونحوه ولا يبعد تسميته سوادا شامة باعتبار ان ابتداء في الخروج منها اليضم تأييدا والله اعلم ومن ذلك قوله ره وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل لموسى عليه السلام فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى قال كانتا من جلد حمار ميت اقول لعل هذا اشكال كما قيل فانه لو فرض كون لبس جلد الحمار الميت غير جائز او غير لائق به لم يمكن ان يكون في الواقع جلد ميتة وهو لا يعلم والانبياء ليسوا مكلفين بالذي لا يعلمونه على انه يمكن ان يكون لبسه لضرورة او انه خلاف الاولى في شريعته عليه السلام ونحو ذلك فامره سبحانه بخلعها في ذلك الوقت وقوله تعالى انك بالواد المقدس طوى لا يدل صريحا على نجاستها وان دل اجيب بما تقدم من عدم العلم بذلك والله اعلم ومن ذلك قوله ره وقال امير المؤمنين عليه السلام السيف بمنزلة الرداء ايصلى فيه ما لم ير فيه دم والقوس بمنزلة الرداء الا انه لا يجوز للرجل ان يصلي بين يديه سيف لان القبلة امن اقول قوله عليه السلام لان القبلة امن يحتمل وجهين احدهما ان يكون تعليلا لوضع السيف في القبلة بمعنى انه لا يضعه لاجل ان القبلة امن فلا يخاف عليه بل يتقلده ولا يضعه

فيها

فيها او يحفظه بغير ذلك الثاني ان يكون المعنى لا يضعه في القبلة لان القبلة يوى من جهتها اما يخاف منه والله اعلم ومن ذلك قوله ره وقال النبي صلى الله عليه وآله للمؤذن فيما بين الاذان والاقامة مثل اجر الشهيد المتشحط بدمه في سبيل الله فقال علي عليه السلام انهم يختارون على الاذان فقال كلا انه يأتي على الناس زمان يطرحون الاذان على ضعفائهم فتلك لحوم حرمها الله على النار اقول النسخ هنا مختلفة ففي بعضها يجتازون بالجيم والزاء المعجمة وفي التهذيب كما في بعض النسخ يجتلدون والاصل هنا يختارون بالخاء المعجمة والراء المهملة وفي كرى فقال علي انهم يجتلدون عليه وهذا انسب فعلى يختارون كما هنا يكون بمعنى انهم يجعلون خيارهم مؤذنا على الاخبار ويحمل الاستفهام فقال كلا الخ اي ليس الحكم هكذا او انهم لا يفعلون هذا بناء على الخبر او الاستفهام وكلا بالخبر ادبط فانه يأتي على الناس زمان لا يختارون فيه بل يطرحون الاذان على ضعفائهم ثم تكبروا عن ان يكون غير الضعيف مؤذنا وفي غير هنا ما لا يخفى ويمكن توجيهه ومعنى يجتلدون انه اذا كان ثوابه بهذه المرتبة يتشبثون ويقيمون على ذلك فيكون بمعنى التجلد والثبات ان سمع الاجتلاد بمعنى التجلد والمبالغة بابائه او بمعنى متسابقون شاب يقال تجالدوا بالسيوف واجتلدوا وتضاربوا او من الجلد وهو الضرب بالسوط ونحوه بمعنى يضرب بعضهم بعضا للمنازعة على ذلك ويمكن ايجاد هذا وما قبله في الاصل وهذا بالجواب لعله ادبط وانسب اما يجتازون من الجائزة فتوجيهه يحتاج الى تكلف والله اعلم ومن ذلك قوله ره وقال ابو جعفر عليه السلام المؤذن يغفر الله له مد بصره ومد صوته في السماء اقول يحتمل ان يكون المراد ان هذه المسافة لو كانت مملوة ذنوبا لغفرت له هذا بناء على تقدير تجسم الاعمال وعدمه ويحتمل بعيدا انه يغفر لاجله ذنوب من ملأ هذه المسافة لو كانت والمراد بالسماء جهة العلو والله اعلم ومن ذلك قوله ره وقال عليه السلام كان اسم النبي صلى الله عليه وآله يكرر في الاذان واول من حذفه ابن اروى قوله ذهب بعض العامة الى وجوب الصلوة على

على النبي صلى الله عليه وآله كلما ذكر وهو مذهب المصنف ره ظاهرا وبعض منهم
الى الوجوب بها في العمر مرة وبعضهم الى الوجوب بها في كل مجلس مرة وقال في
مفتاح الفلاح فيحتمل ان يكون المراد ان اسمه عليه السلام كان
يذكر مرتين في الاذان بالصلوة عليه في كل مرة يقول المؤذن
اشهد ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله واول من حذف
التكرار ابن ادريس من العامة وح يحتمل ان يكون قايلا بوجوبها
في المجلس الواحد مرة وهو الذي يظهر من حذف التكرار ويحتمل
رجوع الضمير الى اسمه عليه السلام ويكون ابن ادريس غير قائل بوجوبها
في المجلس الواحد مرة بل في العمر مرة ويمكن ارادة هذا من حذف التكرار
ايضا ويحتمل ان يكون المراد بالاذان الاقامة لانه قد يطلق
عليها وفصولها عنده او عند بعضهم واحد واحد ماعدا التكبير
ولكن هذا امر موقوف على تحقيق ما عندهم ويمكن ان يكون التكرار
حاصلا فيما بقي من الاذان وان اعتقد بعض ذلك والظاهر ان المراد بابن
ادريس عثمان وانه ترك الصلوة عليه خصوصا الذكر الا معه والله اعلم
ومن ذلك قوله ره وسال ابو بصير ابا عبد الله ع عن علة الصلوة
كيف صارت ركعتين واربع سجدات قال لان ركعة من قيام
تقابل ركوعين من جلوس لان السجود ايضا ركوع وكان الركوع
قائما لكونه اشق من الركوع جالسا فكان مقتضى المناسبة ان يكون
مع الجلوس ركوعان والا فالفعلان من جلوس تقابلان الفعل الواحد من قيام
فكما يسمى كل منهما ركوعا يسمى ركعة لانه يقال ركع ركوعا وركعة
فالركعة هنا من هذا القبيل وان كانت الركعة قد اشتهرت فيما هو
مشتمل على الركوع والسجود وغير ذلك فصار في الركعتين ركوعا واربع
سجدات بركوعين تناسب السجود الركوع الثاني انه لما كانت الركعة
من قيام يقوم مقام ركعتين من جلوس وكان وجه ذلك الفعل
قائما فكذا ايضا السجدتان تقومان مقام الركوع الواحد من قيام لانه
تفعلان

تفعلان من جلوس وهذا المعنى يرجع الى الاول لكن بينهما مغايرة
يصلح بسببها ان يكون وجها مستقلا وهذا كله مبني على اعتبار اصل
الصلوة من كونها ركعتين والله اعلم ومن ذلك قوله ولا يجب ان تكون
من الاخبار الفاظ القران بعد ان ذكر الحديث الذي فيه واقبل اليه
بفضله وارهب وجهه وقوله نعم ويبقى وجهه وتفسير الاول بانبيائه وحججه
والثاني بمعنى التوجه الى الله تعالى اقول محل الحاجة من هذا قوله ولا يجب ان تكون
١٠ الخ وهو يحتمل وجوها الاول انه اذا وردت الالفاظ التي في القران في
الاخبار وكانت في القران بمعنى او معاني لا يلزم منه ان يكون ما في الاخبار
بمعنى ما في القران والحال انها في الخبر بمعنى الانبياء والحجج على ما فسره وهذا
لا يتم في القران فلا يجب بل لا ينبغي ان ينكر ورود ذلك في الخبر وورود
ذلك من حيث انه متضمن لوجهه تعالى بل باول بما ذكره ولا يرد الثاني
انه اذا ورد في الاخبار الوجه فكيف ينكر وقد ورد مثله في القران فالمعنى
لا يجوز او لا ينبغي ان ينكر من الاخبار ما ورد مثله في القران فانه كما اول
الوجه في القران بما يناسبه باول في الاخبار كذلك الثالث انه لما كان معنى
وجهه تعالى في الحديث هو انبياؤه وحججه فلا يكون ذلك باعثا على انكار
ما ورد في القران من الوجه وكونه بغير هذا المعنى لانه لا يلائمه وهذا اقرب
وكيف كان فكما قال جدي ره في بعض قيود الكتاب ما معناه لا يخلو هذه العبارات
من حزازة وان امكن تاويلها وقال في المنتقى بعد نقل كلامه وكم له
من التاويل وقصر عن ادراك باب المجاز وكنايته وتوهم في خصوص الالفاظ
المعبر بها عن امثال هذا المعنى لضيق الحقائق عنها بسهل الخطب ومقتضى
القناعة في فهم المراد منها الامر الاجمالي انتهى وربما حاول بعضهم رفع الحزازة
بكون يجب بالجيم المهملة وقد زاده بذلك حزازة ومن ذلك في الدعاء المشهور
في الفقيه وغيره واعوذ بك من ولد يكون علي ربا وما في دعاء اخر الحمد لله الذي
اذهب بالليل وجاء بالنهار وفي اخر اللهم ان الليل والنهار خلقان من خلقك
اقول الظاهر ان الباء للتعدية فانه لما ضمن معنى التسلط والاستعلاء او الاستيلاء
يجوز ذلك اي تعدية التضمين مشهور وهو من فصيح الكلام وبليغه وهذا هو المنقول

او المسموع وما قيل من انه لو كان ربّا لكان المناسب الاتيان باللام بان يقال الحمد ربّا فهذا لا يستقيم هنا لانه ليس المراد التعوذ من ولد يكون معبودا لابيه بحيث يتخذه معبودا بل المراد ما ذكره من التعوذ من ولد يكون مسلطا على ابيه كما في هذا الدعاء واعوذ بك من امراة تشيبني قبل اوان مشيبي وغيره وقد قيل عليه في حاشية لمير محمد باقر انه ينقض التشنيع على من يقوله انه ربا بالباء المشددة وانه لو كان كذلك لاتى باللام وان الصواب ربا كسماء بمعنى الطول والمنّ والمصدر بمعنى اسم الفاعل او ربّاء كقضاء او بالتسكين كنوع او باسكان الباء بعد الراء المكسورة كيف فانظر الى هذه التكلفات التي لا تسمن ولا تغني من جوع واما اذهب بالليل فافاد انه لم يقل ذهب بالليل لايهامه ذهابه معه وكتب بعضهم على هذه النكتة لا توجب ان يقال اذهب بالليل بل كان يكفي ان يقال اذهب الليل انتهى اقول على هذا كان ينبغي ان يقال الجاء بالنهار للعلة المذكورة وفي القران لذهب بسمعهم والظ ان الباء هنا زائدة لتاكيد التعدي بمعنى الاذهاب وكما قيل من ان الايجاد اقوى من الاعدام في القهر لان طباع الممكن يقتضي العدم واما خلفان بالفاء فانه المنقول والمسموع والمستفيض وفي حاشية السيد المذكور تشنيع على من يقول ذلك وانه خلفان بالفاء لقوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة وعلى هذا فينبغي ان يقرء كل ما ورد من هذا القبيل بالفاء مما هو كثير مثل رحبا بخلق الله الجليل والحمد لله الذي خلق الليل والنهار بقدرته وخلفان من خلقك بالفاء فيهما وان تفاوت معما ذكر في الجملة ومن ذلك قوله ره وروى الحلبي عن ابي عبد الله ع انه قال اذا فاتك شيء مع الامام فاجعل اول صلاتك ما استقبلت منها ولا تجعل اول صلاتك اخرها اقول يوضح هذا ما رواه الشيخ رضي الله عنه بسنده عن محمد بن يعقوب قال سالته عن الرجل الذي يدرك الركعتين الاخيرتين من الصلوة كيف يصنع بالقراءة فقال اقرا فيهما فانهما لك الاوليان ولا تجعل اول صلاتك اخرها وفي حديث اخر اذا ادرك الرجل بعض الصلوة وفاته بعض خلف امام يحتسب بالصلوة خلفه ما ادرك اول صلوته اذا ادرك من الظهر او العصر

[illegible]

او العصر

او العصر والعشاء الاخرة ركعتين وفاته ركعتان قرا في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب فاذا سلم الامام قام فصلى الاخيرتين لا يقرا فيهما الحديث ومن ذلك قوله ره في الفقيه في باب علة التقصير في السفر سال سعيد بن المسيب علي بن الحسين عليهما السلام فقال له متى فرضت الصلوة على المسلمين على ما هي اليوم عليه فقال بالمدينة حين ظهرت الدعوة وقوي الاسلام وكتب الله عز وجل على المسلمين الجهاد زاد رسول الله صلى الله عليه واله في الصلوة سبع ركعات في الظهر ركعتين وفي العصر ركعتين وفي المغرب ركعة وفي العشاء الاخرة ركعتين واقر الفجر على ما فرضت بمكة لتعجيل عروج ملائكة الليل الى السماء ولتعجيل نزول ملائكة النهار الى الارض وكانت ملائكة النهار وملائكة الليل يشهدون مع رسول الله صلى الله عليه واله صلوة الفجر فلذلك قال الله تعالى وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا يشهده المسلمون ويشهده ملائكة النهار وملائكة الليل اقول محل الاشكال من هذا الحديث قوله عليه السلام لتعجيل عروج ملائكة الليل الى السماء ولتعجيل عروج ملائكة النهار الى الارض توضيح الكلام على ما يظهر من معناه انه لما كانت ملائكة النهار تنزل بالتعجيل لاجل فعل ما هي مامورة به في الارض من كتابة الاعمال وغيرها وكان ما يتعلق بها من اول النهار ناسب ذلك تخفيف الصلوة ليشتغلوا بما امروا به كما ان ملائكة الليل يتعجل العروج اما لمثل ما ذكر من كونها يتعلق بها امور بحيث يكون من اول الليل كعبادة ونحوها بل لو لم يكن الا امرها بالعروج اذا انقضت مدة عملها لكفى فتعجيل النزول للغرض المذكور علة للتخفيف كما ان تعجيل العروج لغرض علة له مع تحصيلهم جميعا الصلوة معه صلى الله عليه واله ولا يضر كون التعجيل الاول علة العلة فتدبر ويحتمل ان يكون الواو في وكانت زائدة من النساخ والمعنى ولاجل تعجيل نزول ملائكة النهار كانت ملائكة النهار وملائكة الليل يشهدون مع رسول الله صلى الله عليه واله الصلوة الفجر فيكون تعليلا لما بعده معطوفا على ما قبله او استيناف وربما كان في اعادة لام التعليل اشعار بزيادة الواو فان قلت الاول يجري في بقية الصلوات التي يحضر فيها مع انه لم يخفف لاجل فعلهم ما امروا به قلت يمكن الجواب بان التعجيلين والاجتماع وملاحظة جمع التعليلين اقتضت ذلك والله اعلم ومن ذلك قوله ره في باب

[illegible]

المواضع التي يجوز فيها الصلوة وروى جميل عن ابي عبد الله عم انه قال لا بأس ان تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي فان النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي وعايشة مضطجعة بين يديه وهي حائض وكان اذا اراد ان يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتى يسجد اقول هذا الحديث رواه الشيخ رضي الله عنه في التهذيب بهذه الصورة ثم قال واما ما رواه سعد عن يعقوب بن يزيد عن الحسن بن علي بن فضال عمن اخبره عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله في الرجل يصلي والمرأة تصلي بحذاه قال لا بأس وهذا آخر الحديث وليست فيه الزيادة التي في الفقيه والذي يظهر ان الحديث الذي في الفقيه وقع فيه تحريف قريب الى الاعتبار وهو ان قوله عم قال النبي صم الخ اصله وان بالواو فاشتبهت اولا بالفا وكتب بها واشتهرت في النسخ وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لا بأس والمعنى قال لا بأس الخ وقال ان النبي صم الخ ويحتمل ان يكون الاصل لا بأس ان تكون المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي فوقع التحريف في كتابه يصلي بدل يكون والا فالحال ظاهر غير منتظم فالفاء واقعة موقعها فيكون نحمل بيانا آخر غير ما رواه الشيخ ره والله اعلم ومن ذلك في باب صلوة الخوف قوله عليه السلام وجاء اصحابهم فقاموا خلف رسول الله صلى الله عليه وآله فكبر وكبروا الخ وقول المصنف ره وفي الماء والطين يكون الصلوة بالايماء والركوع اخفض من السجود اقول يمكن ان يكون تكبيره عليه السلام بالمرة الثانية لتنبيههم على انه في الصلوة وانهم ينبغي ان يقتدوا به او لتعليمهم او لاعلامهم انه ينتظرهم او لامرهم بتعجيل التكبير او لغير ذلك لانه كرر تكبيرة الاحرام والله اعلم واما كون الركوع اخفض من السجود فقد ذكر وجهه الشيخ المفيد ره في المقنعة قال ره وما يصلي السابح في الماء عند غرق او ضرورة الى السباحة موميا الى القبلة ان عرفها والا ففي وجهه ويكون ركوعه اخفض من سجوده لان الركوع انخفاض منه والسجود ايماء الى القبلة وكذلك الصلوة في الوحل انتهى والشيخ ره نقل حديث ابي بصير عن ابي عبد الله عم من كان في مكان لا يقدر على الارض فليوم ايماء وحديث عمار عنه عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي

في المكتوبة

بسم الله خير الاسماء الله رب يسر ولا تعسر علينا بمحمد وعترته الطاهرين المعصومين

في المكتوبة والنوافل اذا لم يجد ما يسجد عليه ولم يكن له موضع يسجد فيه فقال اذا كان هكذا فليوم في الصلوة كلها وعن ابي عبد الله عم قال سألته عن الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر ان يسجد ان يسجد فيه من الطين ولا يجد موضعا جافا قال يفتتح الصلوة فاذا ركع فليركع كما يركع اذا صلى واذا رفع رأسه من الركوع يتشهد وهو قائم ثم يسلم وقد اتى الشيخ ره بهذا الحديث دليلا لقول الشيخ المفيد ره وكان من يحتج بما يستفاد المطلوب منه الا بعد تامل وكنت قد كتبت على ما في الكتاب شيئا قبل ان انظر في كلام الشيخ المفيد ره فانه وجه آخر لتأويل ما ذكره المصنف ان كان في الحديث او منه وهو ان وجه الماء والطين قائم مقام الارض ح والساجد فلا يضطر الى رفع ما يسجد عليه الى ما يحاذي جبهته ويقارب جلوسه والماء والطين قد يمكن الانحناء فيهما الى ما هو كوجه الارض في بعض الفروض بناء على ان المتوحل من يكون في الوحل بحيث لا يمكنه الخروج منه كما يظهر من هذا اللفظ وفيه تامل ومن ذلك ما رواه في الكتاب عن ابي عبد الله عم انه قال ما من مولود يولد الا على الفطرة فابواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه وانما اعطى رسول الله صلى الله عليه وآله الذمة وقبل الجزية عن رؤس اولئك باعيانهم على ان لا يهودوا اولادهم ولا ينصروا واما الاولاد اهل الذمة اليوم فلا ذمة لهم اقول قوله عم فابواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه يحتمل وجهين احدهما وهو الظ يولد على فطرة الاسلام ولكن ابواه يعلمانه ويوصلانه الى دينهما وهذا يدل بظاهره على انه ما دام لم يبلغ يكون بحكم المسلم الا ان قبل البلوغ لا يحكم عليه بالتهود والتنصر وان كان يحكم عليه باحدهما ان كان اعتقاده ذلك فيحتمل الحكم قبل البلوغ فان الطفل السبي يكون تابعا للسابي في الاسلام والاجماع المدعى على التبعية للابوين المخرج له عن الاصل انما هو على ما اذا بقي معهما افاده والدي

طاب ثراه في حاشية الكتاب بالجملة فالحديث دال على انه يولد على فطرة
الاسلام واعتقاده قبل البلوغ عن معتقد ثمرة الحديث وهي
قوله وانما اعطى رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
فان تهويديهم وتنصيرهم وكونهم ليسوا من اهل الذمة يعني انه
لا يحكم عليهم بذلك بمجرد الحكم على ابائهم بل يحتاجون الى خروجهم
لهم والا فهم خارجون انما يكون بعد البلوغ والله تعالى اعلم الثاني
ان يكون المعنى انه يولد على الفطرة ولكن من حيث انه متولد
منهما يلحقه حكمهما من النجاسة ونحوها فيمكن ان يؤيد هذا جواز
سبي الاولاد قبل البلوغ فانه مع الحكم ببقائهم على حكم الفطرة
الى ذلك الوقت يبعد معه جواز السبي والحاقه بالسابي
على هذا الاحتمال الظاهر لخروجه عنها فتأمل والله اعلم ومن
ذلك ما رواه في باب فضل شهر رمضان قال ع قال رسول الله
صلى الله عليه وآله ان الجنان قال تغلق فيه ابواب النار وتفتح فيه
ابواب الجنان فمن ادركه فلم يغفر له فابعده الله ومن ادرك
والديه فلم يغفر له فابعده الله ومن ذكرت عنده فلم يصل علي
فلم يغفر له فابعده الله اقول معنى هذا الكلام الشريف ظاهر وتوجيهه
لمن يحتاج اليه من ادرك شهر رمضان فان فيه تغلق ابواب النار
وتفتح ابواب الجنان ويغفر الله تعالى لمن يأتي فيه بما يغفر له به
لان حصول اسباب المغفرة فيه اكثر من غيره فمن لم يأت فيه
بما يقتضي المغفرة فابعده الله هو دعاء عليه حيث ترك هذا
الامر العظيم بتقصير منه ومعنى ابعده الله نحاه عن الخير ولعنه
قاله في القاموس ونحو هذا من ادرك ابويه فلم يغفر له لان الله تعالى وصى
بهما وان كانا كافرين ووعد بالثواب على ذلك فمن ادركهما
ولم يوفهما حقهما فلم يغفر له بسبب ذلك فابعده الله ومن ذكر صلى الله عليه وآله
عنده

فلم يغفر الله له ذنوبه كان ذلك من تقصيره في العمل في شهر رمضان فانه

والديه

عنده فلم يصل عليه فلم يغفر له بسبب ترك الصلوة عليه فابعده الله وفي هذا
حث عظيم على الصلوة عليه اذا ذكر وفي ذلك ما يحصل به المغفرة من
من ادرك شهر رمضان فلم يأت بما يقتضي المغفرة فلم يغفر له ومن ادرك والديه
فلم يأت معهما بما يقتضي المغفرة فلم يغفر له ومن ذكرت عنده فلم يأت بالصلوة
على الموجبة للمغفرة فلم يغفر له فابعده الله ومن ذلك قوله في باب ادب الصائم
وقال النبي صلى الله عليه وآله ما من عبد صائم يشتم فيقول اني صائم سلام عليك
لا اشتمك كما تشتمني الا قال الرب تبارك وتعالى استجار عبدي بالصوم من شر عبدي
قد اجرته من النار اقول هذا الحديث يحتمل معنيين الاول انه يقول للشاتم
اني صائم اي فلهذا لم اجبك ولولا اني صائم لشتمتك كما شتمتني لكن الصيام
يمنعني ذلك فقد التجأ الى الصوم من شره الذي يحصل منه لو شتمه كما شتمه اولا فان
اعادة الشتم ونحوه يكون سببا لوقوع الشر من الشاتم الثاني انه اذا شتمه
واراد ان يشتمه كما شتمه يقول في نفسه اني صائم والصائم لا ينبغي ان يصدر منه
شيء من ذلك فيقول له بعد ذلك سلام عليك الخ ويترك المقابلة بالشتم
وان كان من غير الصائم مطلوبا ايضا لكن لما كان هذا اكد في حال الصيام
لما ورد فيما معناه انه ينبغي ان يصوم مع ذلك السمع والبصر واللسان كان اكد في
حق الصائم فيكون قد التجأ بهذا الى الصوم وذلك يمنع عنه وصول المكروه
من الشر من الشاتم زيادة عما يصدر منه كما يمنع من الملتجي اليه عن الممتنع بعزه
القدرة وهذا الالتجاء كالالتجاء الى ذي القدرة لحصول اثر ذلك منه
وسلام عليك قد يقوله من اعرض عن شيء وتركه كقوله سلام على الاطلال الا عن جنابه
ولكن باضعاف حين لم يبق مطمع ويحتمل هنا ارادة التحية في مقابلة شتمه مقابلة
للاساءة بالاحسان وهو امر مرغوب فيه الشرع والاول انسب بالمقام والله اعلم
ومن ذلك قوله في باب صوم يوم الشك وروى عبد العظيم بن عبد الله الحسني
سهل بن سعد قال سمعت الرضا عليه السلام يقول الصوم للرؤية والفطر للرؤية
وليس منا من صام قبل الرؤية للرؤية وافطر قبل الرؤية للرؤية قال قلت له
يا ابن رسول الله فما ترى في صوم يوم الشك فقال حدثني ابي عن جدي عن ابائه عليهم السلام
قال قال امير المؤمنين عليه السلام لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر
يوما من شهر رمضان اقول هذا الحديث كالاحاديث التي تقدمت في الصوم

للرؤية والفطر للرؤية وهو بناء في اعتقاد المصنف لكون شهر رمضان
لا ينقص وفيه حيث عظم زيادة على غيره في ان الصوم لا يكون الا بالرؤية
وكذا الفطر والمعنى انه اذا كان الصوم للرؤية والفطر للرؤية فصوم يوم الشك
على انه من شهر رمضان صوم للرؤية من غير رؤية ونحوها الافطار فان من افطر
قبل رؤية هلال شوال على انه من شوال من غير رؤية فقد افطر لغير الرؤية
ما افطاره للرؤية كمن عد من اول الشهر ثلثين بيوم الشك وافطر
والحاصل انه اذا كان الصوم والفطر وجوبهما معلق على الرؤية فالصوم
والفطر بغير رؤية على انهما لا يجب الا بالرؤية غير جائز وقوله عليه السلام
لان اصوم يوما من شعبان احب الي لا ينافي ما نقلنا من انه صومه
لا على انه من شهر رمضان بل من شعبان فان ظهر كونه من شهر رمضان
اجزاء والتفصيل هنا باعتبار ان افطاره افضل من صومه باعتقاد انه
وخصوص قبيل قوله عليه السلام ابدلني بهم خيرا منهم وابدلهم بي شرا مني
شرا من حيث اعتقادهم الخير في انفسهم والشر فيه والله اعلم ومن ذلك
قوله تع في المقنعة انما يحب الهدي الى الكعبة لانه يصير الى الحجبة دون المساكين
والكعبة لا تاكل ولا تشرب وما جعل هديا لها فهو لزوارها اقول في
بعض النسخ وانما لا يحب والمعنى ح ظاهر وبدون لا والمعنى انما يحب
الهدي الى الكعبة مع ان المهدى اليه ينبغي ان يكون له اهلية قبول
الهدية والتصرف فيها والهدي تمام الاكل والكعبة لا يقبل ذلك
لانها وان لم يقبل ولم تاكل ولم تشرب لكن الحجبة لهم اهلية القبول
لها كالناظر بالنسبة الى المسجد ونحوه فمن حيث ان القبول يوصل الى الحجبة
صحة الهدي الى الكعبة بواسطتهم والمساكين لا دخل لهم فلا اثر لقبولهم
وبعد تحقق نسبة الهدي اليها وصحته فالحجبة مامورون بان يدفعوا هديها
الى زوارها ومن ذلك قولهم فان اخذ الوكيل من رجل مالا ليحج عنه وما
ولم يخلف شيئا فان كان الاجير قد حج احدث حجة ودفعت الى صاحب المال
وان لم يكن حج كتب لصاحب المال ثواب الحج اقول في بعض النسخ لا اخذ بدل
الاصر فالمعنى ح واحد وفي بعض النسخ الاخر بالواو وهذا الكلم انه تحريف
والمعنى

والمعنى على تقديره لا يستقيم الا بتكلف وحاصل المعنى انه اذا اخذ المال ليحج به
عن صاحب المال ولم يحج وقد كان قد حج عن نفسه سابقا وان حج عن نفسه
بذلك المال الآن قوله فان كان الاجير قد حج يحتمل المعنيين ومعنى احدث
الحجة ودفعها الى صاحب المال الآن لم يخلف شيئا وان حلف مالا اخذ منه
قدر المال الذي اخذه ولم يحج به عن صاحب المال والله اعلم ومن قوله ع قوله
الهدية في التورية عاقر عينا وقال عليه السلام الهدية تسل السخاء اقول
قد صحفوا هذين اللفظين وهما عاقر عينا بالفاء والراء والثاني
على انه عزيز عربي وبالراء بعد ذلك والظ ان الصواب انه عاقر من العقر
وهو الجرح بمعنى انها تعقر العين وتعميها عن ان يبصر شيئا وهو كناية عن
ما لا ينبغي التغافل عنه ورايت في كتاب البيان والتبيين للجاحظ قال
كعب الاحبار قرات في بعض ما انزل الله على انبيائه الهدية تفقا عين الحكيم
والعقر في اللغة الجرح فهو بمعنى تفقا ولا يبعد ان يكون في الحديث
فاقئ اسم فاعل من فقا بمعنى شق فاقئ ونحوه او ان الناسخ اسقط في
في التورية الموجودة الان معنى انه لا تاخذ الرشوة من اجل ان الرشوة
تعمي ابصار الحكماء في القضاء وتدفع كلام الابرار وفي موضع اخر منها
ولا تاخذ رشوة فان الرشوة تعمي عيون الحكماء وتغير كلام المحقين
قبل الحق اتبع الحق وقد بحثت عن التورية فحصلتها الا هذا الحديث
وطالعتها كلها فرايت فيها هذا وفي الحديث الهدية تذهب بالسمع والبصر
وفي حديث اخر اذا دخلت الهدية من الباب خرجت الامانة من الكوة
وفي كلام امير المؤمنين عليه السلام الهدية تجلب المحبة وفي بعض النسخ عاقر عينا
بالغين المعجمة والفاء والباء المفردة وهو الستر فالمعنى انها تستر العيب
من المهدى عند المهدى اليه من قبيل الحديث حبك الشيء يعمي ويصم وهذا
يرجع الى المعنى الاول فقط فظهر لك ان الاول هو الظاهر والله اعلم وكون
الهدية تسل السخاء اما بمعنى تخرجه من المهدى اليه او بمعنى انه باعطائه
عوض الهدية ونحو ذلك لا يكون سخيا وانما السخاء تجرد ذلك الابتداء
بالاحسان وفي بعض النسخ السخائم بدل السخاء وهو جمع سخيمة وهي الحقد

والمخرج توقع الحقد الكائن بين والمهدي له وهذه النسخة لا يبعد كونه فعالا
قال قلت ما بعد هذا من قوله عليه السلام نعم الشيء الهدية امام الحاجة
وقوله تهادوا تحابوا وقوله صلى الله عليه وآله لو اهدي الي كراع لقبلت
ينافي ما نقله من ظاهر انما تقتضي مدحه ذلك قلت الحسن الهدية ما لا
ينفك عن الحكم والاكثر من قبيل حبك الشيء يعمي ويصم ولا يخرج الامانة
من الكونه ونحو ذلك وما عداه قبيح وهو المذموم وبذلك يجمع بين مدح
الهدية وذمها والله اعلم ومن ذلك عبارة للقاضي البيضاوي سئلت
عنها فخطر لي في حلها ما ترى وهي انه قال والتغليب فيه للايجاز والمبالغة
والتعليل بعد قوله تعالى حكاية وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا
في اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير فاريد مني بيان
معنى التغليب والايجاز والمبالغة والتعليل فكتبت في الجواب قول الذي خطر لي
في حل هذه العبارة ان قوله تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب
السعير معناه والله اعلم ما كنا داخلين فيهم ففي الاتيان بفي دون من
دلالة على انهم ليسوا منهم بل هم داخلون معهم وليسوا من الاصحاب ولو كانوا
منهم لقيل من اصحاب السعير اذا تقرر هذا فاعلم ان يقال زيد صاحب الدار
والمال مثلا ونحو ذلك لما كان المالك ومتسلطا عليه ومتصرفا فيه ونحو ذلك
فاهل السعير الملازمون لها والقائمون فيه واختصاصهم به كانوا كانهم اصحاب
وما الكونه والمختصون به فاضيف ذلك اليهم وجعلوا اصحابه مبالغة كما حكم
في قوله تعالى صم بكم بذلك على من لم يعمل بما يسمع ولم يتكلم به ولم يعمل بما يرى
مما هو مطلوب منه بانه اصم وابكم واعمى للمشابهة فعله فعل اهل هذه العلل
ففي تسميتهم اصحاب السعير مبالغة طويت لك مما ذكرته اذا ثبت هذا فقول
القاضي والتغليب فيه للايجاز والمبالغة والتعليل معناه ان التغليب الواقع
في قوله تعالى فسحقا لاصحاب السعير من حيث ان الدعاء بالسحق وقع على اصحاب
السعير الذين دخل فيهم من لم يكن منهم باعتبار هذا الوصف بل كان داخلا
فيهم وقد صار هنا من جملة الاصحاب تغليبا فالدعاء واقع على الجميع مع تسميتهم
كلهم باصحاب السعير ولولا اعتبار التغليب لم يكن داخلا تحت الدعاء سوى
اصحاب السعير المتقدمين مع ان الدعاء عليهم وعلى من دخل فيهم بل الداخلون
هم السبب في تحقق الدعاء ووقوعه فهو اظهر في حقهم فوجه اعتبار التغليب
انه لولاه لما كان دالا على خروجهم عن كونهم اصحابا مثلهم فكان ما بعد
الدعاء

ما بعد الدعاء بالسحق والا بقرينة السياق على كونهم منهم كان بحسب الظاهر الكلام الاخير
منافيا للاول فاذا حمل على التغليب زال هذا الاشكال ويمكن ان يقال في دفع
الاشكال ان قولهم ما كنا في اصحاب السعير بحسب اعتقادهم وتطييب لنفسهم بالخروج
عنهم او النزول عن رتبتهم او تعنيهم انهم ليسوا من اهل هذه المرتبة وقوله تعالى
فسحقا لاصحاب السعير رد عليهم بانهم من جملة اصحابه لا انه من باب التغليب لانهم
خارجون عنهم وداخلون في جملتهم او يقال ان في الاتيان في كونهم منهم
والمعنى ما كنا في عدادهم ونحوه فلا تغليب ايضا والله اعلم ووجه الايجاز
انه بعد اعتبار التغليب صار واحد منهما ان يقال فسحقا لهم ولاصحاب السعير
او فسحقا لهم ولمن دخلوا معهم او فيهم ونحو ذلك ووجه المبالغة يظهر مما ذكر
فانهم لملازمتهم للسعير وشدة تلبسهم به وطول مثواهم فيه كانوا جميعا كانهم
اصحابه مبالغة والمختصون به والمتصرفون فيه كانوا جميعا فاضيفوا
اليه وجعلوا اصحابه مبالغة لشدة مناسبتهم بذلك ودخولهم به سواء
في ذلك من كان اولا من اصحابه ومن دخل فيهم فصار الداخل معهم من
الاصحاب مبالغة وان لم يكن حصل له ما يقتضي كونه صاحبا مثلهم فقد
حصل من التغليب هذه المبالغة مع حصول اصل المبالغة ووجه التعليل
انه قد تقرر ان التعليق على المشتق مشعر بالعلية ففي هذا التغليب
بجعلهم جميعا اصحاب السعير والدعاء عليهم جميعا بالسحق تعليل بان ذلك
يستحقونه لكونهم اصحاب السعير فلو قيل فسحقا للجميع او لهم ولمن دخلوا فيهم
ونحو ذلك لم يشعر بالتعليل فقد حصل من هذا التغليب الايجاز
والمبالغة والتعليل وقد خطر لي وجه آخر في الاتيان بالظاهر وفي المضمر العدول
عن مقتضى الظاهر على المحكي عنهم احدها انه لو اتى بالضمير فقيل فسحقا لهم لكان الدعاء
فان الدعاء [illegible] الداخلين في جملة اصحاب السعير فقط مخلا في الاتيان بالظاهر
يحسن ترتب الدعاء بالسحق [illegible] الثاني انه لو قيل فسحقا لهم بعد الاعتراف بالذنب
لكان كما اذا قيل اعترف زيد بذنبه [illegible] بعد الاعتراف بالذنب يستحق
انه بحسب الظاهر وبادي الراي متفرع عليه مع ان المناسب الدعاء للمعترف
لا عليه او السكوت عنه الثالث انه اذا قيل مثلا قاتل الله زيدا لكان

118

ظالما فى الواقع انكر من سمع بذلك ولم يعلم بحاله حق لمن بيّنا وقع الانكار
ممن يعلم بذلك من حيث ان الدعا تجرّد عما تقتضيه فاذا قال اللّه
الظالم فان القائل هذا اى عاير مع ذلك فكانه اتى ببرهان ما يقوله
والاية من هذا القبيل لو ذهل السامع مما تقدّم الاعتراف بالذنب
مع توسط وهذا اوجه عما تقدّم من قاعدة كون التعليق على المشتق
مشعرا بالعلية فتدبّر الرابع ان فى الدعاء على اصحاب السعير بالظلم الذى كون
دون المضمر مع ما ذكر تنبيها وايقاظا لكل قادر على ان لا يكون منهم و
لدى الاتيان بالضمير والله اعلم ولعلهذا تفسيرا وتأويلا للاية بل بيانا
لما نظموه من فصاحة القران وبلاغته واعجازه ولم اسلك سبيل
الايجاز لقصد التوضيح من ذلك وما خطر لى فى قوله تعالى واذ قال
ابراهيم لابيه آزر ان فيه رمزا الى كونه لم يكن اباه حقيقيا لا برهيم
عليه وهو انه لم يذكر اسم الاب الا مرة واحدة فى اول الامر وبعد ذلك
لم يذكره باسمه فيما بعد من القران فى ذكره اولا والله اعلم تنبيها
تنبيه على ان المراد بالاب ما يعم الحقيقى وبعد ذكره
اسمه فى ذلك وقد اشتهر بين المورخين والنسابة ان اسم ابيه الحقيقى
تارخ بل قيل انه اجماع حكى هذا الاجماع الشيخ محمد بن شهراشوب رحمه الله
فيكون التصريح بآزر لما ذكر والله اعلم ومما يمكن ان يستدل به على ان
الذبيح اسمعيل ع ان البشارة باسحق عليه السلام كانت بعد قصة المنام
والذبح كما يعلم مما هو مذكور فى محاله فلا يكون الذبيح المبشر بولادته
بعد ذلك وايضا قد بشره تعالى باسحق ومن وراء اسحق يعقوب فكيف
يبشره بذرية من يأمره بذبحه وهذا مبنى على ان الارادة الذبح قبل
حصول الذرية فقد قيل ان عمره كان ثلث عشر سنة والتعبير بالغلام
فى لا ينافى ذلك والحاصل ان قصة الذبح تعلقت به وهو غلام لبعض
لما لان يولد له عادة والله تعالى اعلم وقد رأيت هذا المضمون فى كتاب
لبعض اصحابنا الكتبه محل قد ذكره موضحا قال الاصمعى سألت ابا عمرو بن
العلا عن الذبيح اسحق ام اسمعيل فقال لى يا اصمعى اين ذهب عنك عقلك
ومتى كان

يكون او ولم | كون ابا الاهيم ع

الذبيح | ما في الدليل ان | اسماعيل ع

بعض | شريك | لا محل

119

ومتى كان اسحق بمكة وانما كان بمكة اسمعيل وبنى البيت مع ابيه والمنحر بمكة لا محل
ومما خطر لى امكان الاستدلال بقوله تعالى انما الخمر والميسر الاية على ان احمما
لم يحل فى وقت اصلا لان ما كان من عمل الشيطان لا يليق ان يكون حلالا
والله تعالى اعلم ومن ذلك عبارة لشيخنا الشهيد نور الله مرقده فى قواعده
قال لو صلى ما عدا العشاء بطهارة ثم احدث وصلى العشاء بطهارة
ثم ذكر فساد احدى الطهارتين احتمل وجوب الخمس بعد الطهارة ليحصل اليقين
واحتمل وجوب صبح ورباعية يطلق فيها بين الظهر والعصر ثم مغرب ثم رباعية
يطلق فيها القضاء بين العصر والعشاء ويردد بين الاداء والقضاء فى
هذه الرباعية مع بقاء وقت العشاء ومع خروجه ينوى القضاء فيها انتهى
اقول ظاهر قوله ما عدا العشاء ان المراد الصبح والظهر والعصر والمغرب
ويحتمل ان يكون مراده بما عدا العشاء ما يحتمل الاربع فما دونها بمعنى انه
صلى غير العشاء وشك فى انها واحدة او اثنتان او ثلث او اربع فيتم بها
من الاكتفاء بالاربع ويكون اعم فى اجماله وكونه خلاف الظاهر على ما ذكره
من فعل الهيئة المذكورة فانها مبنية على صرف الكلام عن ظاهره مع دخول هذا
تحت قوله ما عدا العشاء فانه مطلق من وجه وذكره احتمالات هنا مما
يشعر بجواز عدم الترتيب فى بعض الاحتمالات ويمكن ان يكون الاصل
يطلق فيها بين الظهر والعشاء فوقع ذكر العصر بدل العشاء سهوا
من الناسخ الاول ثم تبعه غيره لتبادر الذهن الى العصر بعد الظهر فتحصل
والترتيب يكون هنا ساقطا ايضا على بعض الوجوه لكون المراد الاكتفاء
باربع فى هذه الصورة وغيرها لاخفى والبناء على الظاهر يقتضى ان يقال او يحتمل
وجوب صبح وظهر وعصر ومغرب ورباعية مطلقة بين العصر والعشاء
ويسقط الترتيب فى بعض الاحتمالات ايضا فانه لا يتم الاتيان بالاربع
من دون اختلاف الترتيب فى بعض الصور على جميع التقادير والله تعالى اعلم
ومن ذلك ما سألنى عنه بعض الاخوان وهو العلم الذى من اجلها يكون
الضوء فى بعض الاماكن كالبيت خصوصا فى النهار بارد اواذا جاء الليل
بصير الضوء حارا فخطر لى جواب ربما كان مضمونه قد ذكروا فى محاله وهو

عبارات بعض | ما عدا وحمل | قواعد الشهيد | على العشاء | بعيدة

ان الحار اذا اجتمع مع البارد او بالعكس كان احدهما غالبا
على الاخر وقاهرا له طرد القاهر المقهور فاذا طلعت الشمس وحمي الهواء
شرعت البرودة التي في الهواء تهرب من الحرارة لغلبتها عليها
فاذا كان مكان لا اتصل اليه الشمس ذهبت البرودة اليه فتصير هواؤه
باردا واذا غابت الشمس ذهبت الحرارة الطاردة واتصل ذلك
الهواء الداخل بالهواء الخارج وكان الخارج قد اكتسب حرارة بقيت
فيه ليس لها قوة في نفسها ان تدفع البرودة كالشمس لانها من اثار حرارة
الشمس والهواء لكون طبيعته واحدة اذا زالت عنه الشمس امتزاج
الهواء الذي في البيت ونحوه بالهواء الذي بقيت فيه حرارة الشمس
فالبيت الداخل احر من الخارج وربما صار الخارج مشتملا على برودة
زيادة عن الداخل في الليل لعرض ما يقتضي حركة الخارج المقتضي لبرودة
لاتساع فضاء الاول وضيق فضاء الاول ويوضح ما ذكرته اشتعال النار في حطب اخضر ونحوه فانه يطرد
البرودة منه ووضع الحديد في الماء الحار فانه يطرد الحرارة منه
وكوضع الحديد الحار ونحوه في الماء ومن المعلوم ميل الشيء الى ما
طبعه فاذا طردت الحرارة البرودة ذهبت الى المكان البارد
ولما استقر فيه فيبرد هو البيت في النهار ويحمى الهواء بعضه ببعض
في الليل والله اعلم ومن ذلك قوله تعالى تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا
ذكر المفسرون ان السكر الطعم وقيل الخمر قبل نزول التحريم وقد خطر لي على
سبيل الاحتمال لا التفسير انه تعالى لما امتن على عباده بخلقه لهم ما ذكره
قبل هذا وذكر من جملته انه انعم عليهم بما يتخذون منه الحسن وغير الحسن
وهو السكر الذي هو الخمر في هذا الحال نقول اعطيتك ما انفقته فيما
يليق وما لا يليق وفيما يرضي وما لا يرضي ونحو ذلك فهو يتضمن معنى
ذكر التوبيخ والتقريع على ابلغ وجه واحسنه وقوله تعالى ورزقا حسنا
يشعر بان الاول غير حسن والله تعالى اعلم ومن ذلك مسئلة في المواريث
يدخلها الرد وهي ما لو ترك الميت ابا وزوجة وثلث بنات مثلا
سألت عنها فاجبت بان لها طرقا احدها ان يقال ان اصل الفريضة
اربعة وعشرون

في تفسير قوله تعالى تتخذون منه سكرا

اربعة وعشرون مضروب في مخرج السدس في مخرج الثمن يبقى بعد التوزيع
واحد ينكسر في مخرج الخمس هي منه للاب واربعة للبنات ومضروب جميعه
في اربعة وعشرين مائة وعشرون وبعد التوزيع يبقى خمس يأخذ الاب
واحدا ينكسر الاربعة الثلث ومضروب مائة وعشرين في ثلثة ثلثمائة وستون
الثاني ينظر عدد الرؤوس للاربعة اخماس ثلث حصص المنكسر عليهم بطريق
الرد ومضروب مخرج احدهما في الاخر خمسة عشر ومضروب الخمسة عشر في اربعة
وعشرين ثلثمائة وستون الثالث ان تقول بين الخمسة عشر والاربعة
والعشرين توافق بالثلث ومضروب وفق احدهما في الاخر مائة وعشرون
تنكسر حصة البنات عليهن وهن ثلث فتضرب ثلثة في مائة وعشرين يبلغ ثلثمائة
وستين الرابع تقول تكتب الفريضة على فريقين باعتبار الرد مع اهل
وهما الاب والبنات فللاب واحد ولهن واحد فلا عمل فيه وبين عدد
البنات وهو ثلثة ونصيبهن وهو واحد تباين مضروب العدد في الفريضة
يبلغ اثنين وسبعين ينكسر على خمس تضرب فيها يبلغ ثلثمائة وستين ومنها يصح
ومن ذلك عبارة في القاموس وهي قوله والصراط السوي كهدي فعيل من السواء
او على تليين السواء والابدال انتهى اقول في القران المجيد مكانا سوى وفيه
فستعلمون من اصحاب الصراط السوي ومن اهتدى وهي قراءة السبعة بل العشرة
وهي المشهورة وقرئ الصراط السواء وقرئ السوء وقرئ السوى وقرئ السوي
على التصغير وفيه صراطا سويا فذكر صاحب الكتاب ولا مكانا سوى وقال
بالكسر والضم لانه قرئ بهما ومكان سوى كغنى سوى فسوى بمعنى مستوى بمعنى مستقيم
ثم ذكر الصراط السوي وهي القراءة المشهورة وغيرها من الشواذ فقال والصراط السوي
كهدي فعيل من السواء السوي على وزن هدى فسوى بمعنى مستوى كهدى
بمعنى مهتد ويحتمل ان يكون بمعنى هاد وللاول هنا مناسبة للموصوف بصيغة ذي ولكن الثاني مناسبة
من اخر فهو فعيل مشتق من السوي واصل همزة واو وما يوجد في النسخ من لفظ
فعلى بدل فعيل او فعل بغير ياء فهو من تحريف النساخ بلا شبهة وكانه وقع اولا
فتبعه الباقون او انه كان مشتبها في خط المصنف ولهذا كانت فعل كما في بعض
النسخ قريبا الى فعيل فاللام اشتبهت بالياء بعدها او سقطت الياء قبلها خصوصا مع توهم

من وجه اخر

ان المشبه به هدى لا هدى وهذا ظاهر مكشوف فان كون سوى وقوى
ونحوهما فعيلا او فعولا وفي التبيان الصراط السوى فيه قراءات الاولى
على فعيل اى المستوى ونقل عبارة التبيان من باب توضيح الواضح وقوله
او على تليين الواو لا ابدال معناه معا قبله ان السوى اما هو فعيل واما
اصله الصراط السوآء كالقراءة الاخرى فاعل السوآء بالتليين اى بتليين
الهمزة جعلت حرف لين اما واوا واردا على الاصل وابدلت ياء ثم ابدلت
الالف التى قبلها ياء ثم ادغمتا وكسر ما قبل الياء او ان الهمزة بان جعلت
لينت بجعلها الفا ثم ياء ثم ادغمتا وكسر ما قبل الياء ياء ثم فعل ما تقدم
ولم يذكر الادغام لظهوره هذا ما افادته عبارته من التعليل فان
قلت لماذا امثل فى قوله مكان سوى بقوله لغنى وهنا لهدى قلت
كانه قصد عدم التكرار مع التفنن فى العبارة ولما فى ذكر هدى
من المناسبة للصراط السوى من كون سالكه يهتدى به الى هذا
لمن سلكه فلا يبعد ان يكون لحظ هذه النكتة ولما كانت لا تناسب
المكان السوى اى هناك بقوله لغنى فتدبر ومن ذلك عبارة
للقاضى فى تفسير سورة المعارج بعد قوله تعرج الملئكة والروح
اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة قال استئناف لبيان ارتفاع
تلك المعارج وبعد مداها على التمثيل والتخييل والمعنى انها بحيث لو قدر
قطعها فى زمان لقدر بخمسين الف سنة من سنى الدنيا وقيل معناه
تعرج الملئكة والروح الى عرشه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة
من حيث انهم يقطعون فيه ما يقطعه الانسان فيها لو فرض لا ان ما بين
اسفل العالم واعلى شرفات العرش مسيرة خمسين الف سنة لان ما بين
مركز الارض ومقعر السماء الدنيا على ما قيل خمسمائة عام وثخن كل واحد
من السموات السبع والكرسى والعرش كذلك وحيث قال فى يوم مقداره
الف سنة يريد زمان عروجهم من الارض الى محدب السماء الدنيا

اقول

اقول اراد القاضى ان تلك المعارج لو فرض وقدر ان الانسان يقطعها
فى مقدار خمسين الف سنة ولا شك ان الانسان اذا فرض انه يقطع
ميلا مثلا فى ارض مستقيمة سهلة يقطعه مثلا فى ساعة واذا صعد
ذلك المقدار فى درج عال ربما لا يقطعه فى عشرين ساعة لاحتياجه
الى مشقة تبعث على تراخى الزمان وزيادته بزيادة العلو واحتياج
فرض ذلك الدرج مائلا فيكون ازيد من خط المستقيم الذى
هو ضلع الزاوية الحادة الذى هو جزء من خط مسافة الخمسمائة
سنة التى بين السماء والارض مثلا وبقية الى ذلك قوله وبعد مداها
ولو فرض العروج فى نحو السلم كان ايضا اطول مما ناسبه
ما ذكر صح بعد فرضه يقطع الانسان هذه المسافة البعيدة وبالجملة
ففرض قطع الانسان لهذه المسافة بالعروج فيها لا يمكن الا بالفرض
المذكور مع المشقة الحاصلة من الصعود اللازمة لقوة الانسان
الذى فرض صعوده ومعه لا يبعد ان يحصل هذا المقدار مع كون
ما بين مركز الارض ومقعر السماء الدنيا خمسمائة عام وهكذا بحيث
لا يبلغ هذا المقدار والخمسمائة التى بينهما ليست مفروضة لعروج
الانسان على الفرض المتقدم بل لو كانت طريقا يقدر الانسان
على سلوكه من غير عروج لكانت مسيرة خمسمائة سنة وقوله فى يوم
كان مقداره الف سنة يريد به زمان عروجهم من الارض الى محدب
السماء الدنيا لا انها فى ما تقطع ما تقدم فان الزمان الذى تعرج
الملئكة فيه يكون عروجها بمقدار ما تقطع المسافة المذكورة بحيث
لو فرض عروج الانسان فى هذه المسافة كان اضعاف ذلك بالتقريب
السابق اى ان زمان عروج الملئكة مقدار الف سنة ولا يلزم ان يكون
عروجهم فى الف سنة بل الالف مسافة من شانها يقطعها لو كانت الى غير
جهة العلو او بان يعطى الله سبحانه الانسان قدرة لا يتفاوت فيها
العلو وغيره وقوله لا ان الخ اى المعنى بحيث لو قدر الخ الا ان ما بين اسفل

العالم الى الان ما بين الاسفل الى الاعلى العرش لا يبلغ هذا المقدار واستغفر الله
وعن ذلك مسئلة لحل ى المبعوث الشيخ زين الملة والدين قدس سره نسئله
واعلى من عليين ديشر في كتاب التجارة من شرح اللمعة اشتهرت بانها لا
حلها على وجه مستقيم وهي في بحث بيع الاصول دون الثمرة قال ويشكل بتقديم
المشتري حيث يوجب نقصان الاصل يحيط بقيمة الثمرة وزيادة فينبغي تقديم
مصلحة البائع مع ضمانه لقيمة الثمرة جمعا بين الحقين اقول كتبت في جواب
السؤال عن حل معناها توضيحا للمراد من هذه العبارة مع ما قبلها ان من باع
الاصل وابقى الثمرة له فلكل منهما السقي لاصلاح ماله فلو اضر بهما معا او
اضر باحدهما قدم المشتري لما ذكره من الدليل واما البائع فسبق حقه
ظهر ان كلا منهما له حق فتقديم المشتري مطلقا يوجب تضييع حق البائع نقل
وتقديم البائع يوجب تضييع حق المشتري فاتى الشارح طاب ثراه بما
يقتضي الجمع بين الحقين ليقاس عليه غيره وللتنبيه على ان تضييع احدهما
لا وجه له مع ثبوت الحق لكل منهما فلو فرض ان السقي ينقص به من الاصل
ما يحيط بقيمة الثمرة التي تتلف مع عدم السقي وزيادة وقدمنا مصلحة
المشتري تلفت الثمرة كلها مثلا على البائع ولو قدمنا مصلحة البائع حصل
في الاصل نقص بقدر قيمة الثمرة وزيادة فلو قدمنا المشتري بناء
على اختيار المصنف لما ذكر من الدليل لزم منه تضييع حق البائع
فينبغي تقديم حق البائع بالسقي مثلا لان السابق تفصيلا وبعد
فتبقى له الثمرة ويضمن للمشتري قيمتها اجمع الا ما قابلها من نقص الاصل
ولا يضمن ما قابل الزيادة لانه لا يغرم زيادة عن ماله وليكون النقص
عليها فقد وصل الى البائع حقه بالسقي وبقاء الثمرة والى المشتري
عوض ما نقص من اصله ومع الزيادة يكون قد نقص من المشتري
تلك الزيادة ومن البائع قيمة الثمرة فيصل مالهما اليهما ويدخل النقص
عليهما وفي هذا تلف المشتري الثمرة كلها من قوله يحيط بقيمة الثمرة وقد
يتناول العبارة تلف البعض فاذا دفع قيمة ذلك يبقى له شيء
منه شيء ومع الزيادة عن قيمة الثمرة يتلف من المشتري شيء وينقص
بقيمة الثمرة فان قلت على تقدير دفع قيمة جميع الثمرة لا يحصل لصاحبها
نفع فاي مصلحة له في ذلك قلت قد يكون قيمة الثمرة في ذلك الوقت عشرة
مثلا ثم تصير بعد ذلك عشرين او ازيد والمعتبر قيمتها في ذلك الوقت كما
فيه ما قابلها فقد يتعلق الغرض والمصلحة بالثمرة وان غرم قيمتها اذ النفع في ذلك
فالضمير

فالضمير في قوله يوجب يرجع الى السقي المنفي فانه الذي نقل انه يحصل به
الضرر والكلام فيه فهو الموجب للنقص ويمكن ارجاعه الى العدم لدلالة
عليه بالمقام حيث يكون النقص بسببه والوجه الاول وحكم العدم يعلم
من هذا فان قلت هل يجوز ارجاع ضمير يوجب الى تقديم المشتري لقربه
قلت هذا الذي اوجب عدم فهم هذه المسئلة فان الموجب لاصلاح غيره كان والموجب
للنقص هو الوجه المؤدي واي وجه يكون التقديم يحصل النقص الا بتمحلات
يستغنى عنها واعلم ان العبارة كانت اولا في خطه ثم فينبغي تقديم مصلحته
فاصلحها مصلحة البائع وفي شرح الشرايع مصلحته كما كانت اولا هنا فالضمير
يرجع الى المشتري والمعنى انه يشكل تقديم المشتري مطلقا بل يضمن قيمة الثمرة
للبائع ويحفظ الصحيح جمع بين الحقين فانه يضمن قيمة الثمرة في ذلك الوقت
والانتفاع باصوله وكانه لحظ وقت الاصلاح ان في هذا انتفاعا كاملا
على المشتري مع عدم النقص على البائع في بعض الفروض فانه يغرم قيمة الثمرة
والزيادة مع احتمال ان يجحد لبله ويحتمل ان يكون الضمير في مصلحته وصلة
الرجوع الى البائع لدلالة المقام عليه بنقص الاصل فانه يكون في صورة
نقل عنه لكن لما كان هذا خلاف الظاهر ذكر البائع صريحا وعبارة شرح الشرايع
هذه لكن يشكل فيما لو كان نقص الاصل يحيط بقيمة الثمرة وزيادة فانه
ينبغي تقديم مصلحته مع ضمانه لقيمة الثمرة جمعا بين الحقين فحاصل معنى العبارة
ان كلا منهما له حق بالادلة السابقة وغيرها وتقديم مصلحة المشتري وكذا
تضييع حق البائع كلا او بعضا فينبغي في مثل هذه الصورة ان تقدم البائع
مع الضمان المذكور فان فيه تحصيلا لحق كل منهما او نقصا عليهما وهذا
مثال يقاس عليه كل ما فيه جمع بين الحقين فان قلت اذا كان كل منهما
له حق فما وجه قوله ويشكل تقديم المشتري قلت البحث متعلق بعبارة
المصنف والكلام فيها وقال المصنف لو تقابلا في الضرر والنفع رجحنا مصلحة المشتري
فمعناها لو كان السقي يضر باحدهما رجحنا مصلحة المشتري فقد استشكل ترجيح
مصلحته بمثل ما ذكر ومن اراد فهم هذه المسئلة ينبغي له ان يراجعها في الشرح
فاني لم انقلها من اولها وزيادة البسط في الكلام لاجل زيادة التوضيح للافاضل

في عبارة القاضي في قوله نعم واخاه

من هذا كاف والله اعلم ومن ذلك عبارة القاضي البيضاوي في قوله نعم
في سورة الاعراف قالوا ارجه واخاه وابعث في المدائن حاشرين الآية
قال والارجاء التأخير اي اخره واصله ارجئه كما قرأ ابو عمرو ويعقوب
من ارجأت وكذا ارجهو على قراءة ابن كثير على الاصل في الضمير او ارجهي
من ارجيت كما قرأ نافع في رواية ورش واسمعيل والكسائي واما 126
قراءته في رواية قالون ارجه بحذف الياء والاكتفاء بالكسرة عنها
وقراءة حمزة وعاصم ارجه بسكون الهاء فلتشبيه المنفصل بالمتصل
وجعل جه كابل في اسكان وسطه واما قراءة ابن عامر برواية
ابن ذكوان ارجئه بالهمزة وكسر الهاء فلا يرتضيه النحاة فان الهاء لا
تكسر الا اذا كان قبلها كسرة او ياء ساكنة ووجهه ان الهمزة لما كانت تقلب
ياء اجريت مجراها انتهى اقول اني لما سألت عن معنى هذه العبارة اتاني
السائل بنسخة لم يكن فيها واو بعد جه ولم يكن عندي نسخة للكتاب
فافتكرت في حلها على تقدير عدم الواو ولما رايت بعد ذلك في النسخ
المعتبرة المصححة وجود الواو ورأيت المسئلة ظاهرة على هذا النقل في
من غير احتياج الى فكر في بيان معناها وانا اذكر ما كتبته في الجواب
على التقديرين فاقول ان الاصح من فائدة معنى العبارة على تقدير ترك الواو
ان قراءة نافع في رواية قالون ارجه بحذف الياء التي قرأ بها
في رواية ورش وجهه مع حذف الياء والاكتفاء بالكسرة عنها
اذا شبه المنفصل عن الياء التي قرأ بها بالمتصل بالياء فكان ارجهي
مكسور الهاء فكان ارجه بغير ياء ووجه قراءة حمزة وعاصم بسكون الهاء
انها مع الياء المحذوفة كانت جهي من ارجهي على وزن ابل بكسر الباء
فكما جاز اسكان الباء من ابل كان جه المحذوف الياء الذي هو مع الياء
على وزن ابل ساكن الهاء كابل ساكن الباء فقوله فلتشبيه المنفصل با
المتصل توجيه لقراءة الكسر والسكون معا وقوله وجعل جه كابل تمام توجيه
قراءة السكون ويحتمل ان يكون قوله فلتشبيه المنفصل بالمتصل توجيها للقراءة
الكسر وقوله وجعل جه كابل توجيها للقراءة السكون بمعنى ان جهي اذا كانت
كابل

127
كابل التي يجوز اسكان بائها يصير بعد حذف الياء جه بالسكون ولا ينافي التوجيه
قوله اولا بحذف الياء والاكتفاء بالكسرة عنها فانه يريد ان وجهه
في صورة الاكتفاء بالكسرة كذا وكذا مع انه لا ينافي كونه وجها آخر ونظير هذا
التعليل كثير في العربية فلا تطيل بتعداده وقوله ولا على الاصل في الضمير يريد به
ان الاصل في ضمير الغائب المفرد ان يكون مضموما وقد تشبع الضمة فتصير واوا
فهما معا على الاصل وما ياتي بعد على خلاف الاصل فلهذا احتاج الى توجيهه
بما ذكره وفي بعض النسخ واما قراءته في رواية قالون فللاكتفاء
بالكسرة عنها واما قراءة حمزة وعاصم الخ وح فيكون الاكتفاء بالكسرة
تعليلا للاول وقوله فلتشبيه المنفصل بالمتصل وجعل جه كابل في اسكان
وسطه تعليلا للثاني ومعناه انه شبه المنفصل عن الياء بالمنفصل بها في اسكن
جه الذي حذفت منه الياء كما سكن ابل واعلم ان القاعدة في مثل ارجيت
واعطيت ان تشبع كسرة الضمير في ارجه اذا وصل بكلام بحيث يصير في اللفظ
ياء نحو اعطه كذا وح فقد يكتب نحو قواعد المصحف فوقها ياء فالقراءة بالياء
جارية على هذه القاعدة وان كان الاصل في غير ضم الضمير لو كان من غير
هذا الباب كارجأت بالهمزة وعدمه وقراءة حذف الياء وابقاء الكسرة
وحذفها مع سكون الهاء اصلهما هذه القراءة من حيث ان حذف الياء
التي هي لام الكلمة يدل على انه من ارجيت لا من ارجأت والغرض ان القراءتين
ارجه بالكسرة وارجه بالسكون من غير ياء هذا كما اقتضاه المقام من الكلام على
هذه العبارة على تقدير عدم الواو واما على تقدير وجودها فالمعنى
فان قوله فلتشبيه المنفصل بالمتصل وجعل جه كابل في اسكان وسطه
يريد به ان الواو التي في قوله نعم واخاه التي هي حرف منفصل عما قبله من كلمة
اخرى نزلت منزلة الحرف المتصل بالكلمة فصار جه مثل جهو متصلا وسكنت
الهاء كما سكنت باء ابل وفي بعض النسخ بعد قوله واما قراءته في رواية قالون
ارجه بحذف الياء والاكتفاء بالكسرة وقراءة حمزة وحفص ارجه بسكون
الهاء فلتشبيه الخ فيكون قوله فلتشبيه الخ توجيها لهما ولا يمنع ان يكون
يصلح لهما وفي النسخ المشهورة واما قراءة نافع في رواية قالون فللاكتفاء

مسئلة من شرح اللمعة فيما يتعلق بالفوائت

الخ وح فيكون قوله فلا اكتفاء وحصر قرائته الكسر فقط وعلى النسخ الاخرى اما واحد
اخر او ان معناه في صورة الاكتفاء بالكسر وجهه لتشبيه المنفصل الخ
وهذا ما كتبته بعد ثبوت الواو وقد يعلم بعضه مما سبق ومن ذلك
عبارة في شرح اللمعة يفهم منها بين الناس انها لا وجه لها وقد ذكرت لها اوجها
متعدده يصح كل منها ولننقل العبارة ليتضح ما نذكر في حلها قال ولو جهل
عين الفائتة من الخمس صلى صبحا ومغربا ومعينا بين رباعيتين مطلقة بين الرباعيات
١٢٨ الثلث ويتخير فيها بين الجهر والاخفات وفي تقديم ما شاء من الثلث
ولو كان في وقت العشاء ردد بين الاداء والقضاء والمسافر يصلي مغربا
وثنائية مطلقة بين الخماسية الاربع مخيرا كما سبق ولو اشتبه فيها القصر
والتمام فرباعية مطلقة ثلاثيا وثنائية مطلقة رباعيا ومغربا ويحصل
الترتيب عليهما انتهى وموضع الاشكال قوله يحصل الترتيب عليهما فان
الفائتة اذا كانت واحدة فلا ترتيب وقد تقدم منه رحمه الله التصريح في نقل لم
من الثلث حيث ان الفائتة واحدة فكذا هنا اقول ضمير عليهما يحتمل اوجها
احدها ان يرجع الى يحصل الترتيب وجهل عين الفائتة والمعنى يحصل
ترتيب الفائتة استحبابا او وجوبا على النقل بين
بين الفائت والحاضر ثم ذكر سقوطه مع الجهل
مطلقا ودفعا لتوهم انه لما ذكر الترتيب
بالفائتة فنبه بقوله يحصل الترتيب عليهما على ذلك سقوطه
المرجع فان الترتيب مستحب او واجب على تقدير العلم
لتعلقه فان الكلام مرتبط بعضه ببعض وان كان النظم ان يؤتى بالظم
الثاني ان يرجع الى قسمي جهل عين الفائتة وهما الجهل حضرا والجهل
سفرا ويراد بترتيب الحاضر ايضا عليهما وما ذكره ثانيا من قوله ولو اشتبه
فيها القصر والتمام الخ يعلم حكمه منهما لانه مركب منهما ومتفرع عليهما الثالث ان
يرجع الى القصر والتمام على انه قد يتعدد الفوائت منهما مع جهل عين الفائتة فانها
لا تاتي للتعدد والمعنى يحصل الترتيب على القصر والتمام لو تعدد الفائت
منهما وهذا يشمل صورتين الرابع ان يرجع اليهما ايضا على معنى انه يترتب
بينهما فيما لو علم تقدم احدهما على الاخرى ... انه مرتب
عليه الوصفان احدهما اصالة والاخرى من باب المقدمة وقد فرض انه
يعلم سبق وقت احدهما على وقت الاخرى فيقدم ما وقته اسبق كما لو تعددت
الفوائت

الفوائت الا ان هذا لعله يجري في القسمان الاخرين ايضا الا ان دليل غير ظاهر
الخامس ان يرجع اليهما ايضا على معنى انه لو فعل ذلك حصل ما يترتب عليهما ١٢٩
من الاحتمالات السادس ان يرجع الى الرباعية والثنائية على معنى انه
يحصل ترتيب المغرب عليهما ويؤيده التخيير في القسمين السابقين ولكن
وجهه غير ظاهر السابع ان يرجع الى الاستحباب والوجوب على النقل بين
وبقي احتمالات اخر لا تخلو من بعد يظهر بعضها مما ذكرته ولا يخفى احتمال الطرف
وهو عليهما للعفو والاستقرار فيما بينا كل واحد منها لا وجه ما نقلناها
من قرائته يحصل مسدا او مخففا ومعنى قوله ولو جهل عين الفائتة من الخمس
انه جهلها من خمس يوم يحتمل ان يكون يوم التذكر ونحوه ويحتمل ما قبله فتصلي
ما ذكره والاحتمال لكون الفائتة مما سبق واحتمال ان تكون هذه العشاء
يردد بين الاداء والقضاء لا ان هذه العشاء فائتة فاطلاق الفائتة
على ما لا يدخل تحته مجاز باعتبار تحقق الفوات في غيرها فتدبر وعلى تقدير
من كونها من خمس يوم لا يرد انه يردد بين الاداء والقضاء لو كان في وقت
العصر او الظهر ايضا فلا يظهر للتقييد بوقت العشاء فائدة فان كون الظهر
او العصر يحتمل الاداء الاتم في اطلاق الرباعية ثلاثا مع كون الفائتة
من خمس يوم نعم لو فرض من خمس انه يعين يوم احتمل ذلك فيقال ان ذكر العشاء
يعلم منه غيره او انه يحتاج فيه الى قوله مثلا لكنه خلاف الفرض وعلى تقدير
يظهر حكم ما لو كان من خمس اي يوم فليفهم ومن ذلك عبارة اخرى في شرح اللمعة
في صلوة الجمعة اشتهرت بالاشكال بين العلماء وعدم ظهور وجه لها وقد
كتبت في حلها ما اقتضاه الحال والعبارة بعد قوله وقول المصنف رحمه الله
ويسقط عن المرأة والمسافر والهم والاعمى ومن بعد منزله عن موضع تقام
فيه الجمعة كالمجاز بازيد من فرسخين والحال انه يتعذر عليه اقامتها عنده
او فيما دون فرسخ ولا تنعقد جمعتان في اقل من فرسخ بل يجب على من يشمل
عليه الفرسخ الاجتماع على جمعة واحدة كفاية ولا يختص الحضور بقوم الا ان
يكون الامام فيهم فمتى اخلوا اثموا جميعا ويحتمل هذا الشرط وما قبله ان
يجعل بين وبين اقامتها عنده ... الحضور ومن زاد عنه الى فرسخين
من بعد عنها بدون فرسخ تتعين عليه الحضور ومن زاد عنها يجب اقامتها عنده او فيما دون
الفرسخ مع الامكان والا سقطت انتهى اقول قوله او فيما دون فرسخ فلـ

يتوهم منا فائدة لما تعهده من حكمه بانها لا تسقط الا عمن بعد بازيد من فرسخين فكان ينبغي ان يقول فيما دون ازيد من فرسخين والجواب عن هذا بالفرق بين السعي لاقامة الصلوة وتحصيلها والسعي للحضور والصلوة في مكان تقام فيه الجمعة جامعة للشرائط فعلى الثاني يجب السعي من فرسخين فما دون وعلى الاول يجب على اهل الفرسخ الاجتماع وتحصيل الجمعة في الاثناء وكلام العلماء ما يدل على هذا الفرق ففي خبر محمد بن مسلم وزرارة عن ابي جعفر ع قال تجب الجمعة على من كان منها على فرسخين وفي رواية محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن الجمعة فقال تجب على من كان منها على راس فرسخين وظاهر ان الظ من قوله ع منها من الجمعة التي تقام في مكان جامع للشرائط وعبارة ابي الصلاح صريحة في ذلك على ما نقله جدي ره في رسالة الجمعة حيث قال في كتاب الكافي واذا تكاملت هذه الشروط انعقدت جمعة وانتقل فرض الظهر من اربع ركعات الى ركعتين بعد الخطبة وتعين فرض الحضور على كل رجل بالغ حر سليم مخلى السرب حاضر بينه وبينها فرسخان فما دونهما ومعلوم ان العدد من جملة الشروط وعبارة الشرايع في شروط من يجب عليه ولا يكون بينه وبين الجمعة ازيد من فرسخين وكذا غيرهما كعبارة هذا الكتاب وغيرها وروى الشيخ ره في يب ومحمد بن يعقوب ره في الكافي مع اختلاف يسير بسندهما عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يكون بين الجماعتين ثلثة اميال يعني لا تكون جمعة الا فيما بينهم ثلثة اميال وليس تكون جمعة الا بخطبة واذا كان بين الجماعتين في الجمعة ثلثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء ويجمع هؤلاء وهذا يدل على ما ذكرنا فانه قال في هذه الرواية التي هي مستند الحكم هذا التفصيل يعني لا تكون جمعة الا فيما بينه وبين ثلثة اميال وظاهر ان المراد يعني لا توجد الجمعة ولا يجب تحصيلها الا فيما بين المكلف اي بين مكانه وبين نهاية ثلثة اميال ومثل هذا الاستعمال شايع نحو قولهم ما بين بسم وبين شهر وكتب الله ثواب ما بين منبره وبين كرسيه فظهر ان تحصيل الجمعة واجب على من اشتمل عليهم الفرسخ مع اجتماع بقية الشرائط وقوله يعني لا يكون الخ الظ انه من كلام الراوي لكنه وقع تفسيرا لكلام الامام عليه السلام وكلام مرتب تمام على نحو عبارة الحديث

على نحو عبارة الحديث

على نحو عبارة الحديث وهو قوله وفيما دون فرسخ يعني والحال انه يتعذر عليه اقامتها عنده او فيما دون نهاية الفرسخ فان قيل قوله يعني لا يكون الخ كيف يصلح تفسيرا لقوله بين الجماعتين ثلثة اميال وكيف يفهم منه قلت لما كان مجملا وفهم منه الراوي هذا المعنى فسره به فانه يكون المراد ح بقوله عليه السلام يكون بين الجماعتين ثلثة اميال ان كل اهل ثلثة اميال يجب عليهم تحصيل جمعة ولا يجب عليهم السعي ازيد من ذلك لتحصيلها وان وجب لحضورها وكذا الجماعة الثانية بالنسبة الى الثالثة وهكذا وان قيل فان قوله عليه السلام واذا كان بين الجماعتين في الجمعة ثلثة اميال فلا باس بان يجمع هؤلاء ويجمع هؤلاء يقتضي ان يكون المراد من الاول غير ذلك لئلا يتكرر فان قلت هذا يقتضي التحديد بثلثة اميال فلاي شيء شرط وقوعها فيما دون ذلك قلت لما كان قولنا ما بين موضع كذا وكذا فرسخ مثلا معناه ما بين اقربهما الى الآخر لزم من ذلك وقوع الجمعة فيما دون نهاية الفرسخ فيكون الفرسخ ظرفا للجماعة الفرسخ لو وقعت فيه الجمعة وقعت اما في ما دونه او فيما زاد او فيهما والاخيران لا يتم فيهما فيتعين الاول فقد تم فظهر الفرق بين السعي للحضور في موضع تقام فيه الجمعة والسعي لاقامة وتحصيل الجمعة وهذا هو المراد بقوله والحال انه يتعذر عليه اقامتها عنده او فيما دون فرسخ والله تعالى اعلم ومن ذلك عبارة الخريجي في شرح في صلوة الجنائز وقد اشتهرت ايضا بالاشكال وعدم ظهور معناها قال ره وما ذكره المصنف ره من جواز القطع على تقدير الخوف على الجنائز غير واضح لان الخوف ان كان على الجميع او على الاولى فالقطع يزيد الضرر على الاولى لابطال ما قد مضى من صلوتها الموجب لزيادة مكثها وان كان الخوف على الاخيرة فلا يتبين لها من المكث مقدار الصلوة عليها وهو يحصل مع التشريك الان والاستيناف نعم يمكن فرضه نادرا بالخوف على الثانية بالنظر الى تعدد الدعاء مع اختلافهما فيه بحيث يزيد ما يتكرر منه على ما مضى من الصلوة اقول لحل الاشكال قوله طاب ثراه نعم يمكن فرضه نادرا الخ وتوضيحه ان قوله نعم يمكن فرضه نادرا اريد بفرض الخوف او الضرر واراد بالندور بعد ان يتفق تلف الجنازة في مثل هذا الجزء اليسير من الزمان وقوله بالخوف على الثانية بالنظر الى تعدد الدعاء مع اختلافهما فيه معناه بالنظر الى تعدد الدعاء الكائن او الحاصل مع اختلافهما فيه فهو تحرير الكشف والتوضيح لا للاحتراز ليرد ان الاختلاف لا يكاد مخرج واحترز بالخوف على الثانية

في شرح اللمعة في صلوة الجنائز

عن الخوف على الاولى او عليهما فانه لا يتم فيه ما ذكره ولو فرض جواز التكبير لها بالخصوص اذا حضرت بعد
التكبير الاول للاولى والتشريك من الدعاء الاول كان القيد للاحتراز لكن جواز
مثل هذا غير معلوم وقوله بحيث يزيد ما يتكرر منه يريد به من حيث حصول هذه الزيادة
او بسبب هذه الحيثية لا انه قيد احترازي [illegible] وان وقع مثله للاحتراز في غير هذا المقام
فان كلا منهما جائز في مقامه كما تقول جاء القوم بحيث لم يتخلف منهم احد قوله
على ما مضى من الصلوة اي من الصلوة الثانية بالنسبة الى ما انفردت به او صلوة
الاولى الى وصلوتهما فان المتقدم على ما انفردت به او صلوة الاولى او صلوتهما
فان المتقدم على ما انفردت به الثانية يجوز اضافته الى كل منهما ولو بادنى ملابسة
وحاصل معنى قوله نعم يمكن فرضه الخ ان الخوف الذي ذكره المصنف نادر فيما اذا خيف
على الثانية وشرك بينهما باعتبار تعدد الدعاء المختلف فان بسببه يتكرر ما يتكرر
منه على ما مضى من صلوة الثانية وهذا بخلاف القطع والاستئناف فان الدعاء يكون
لها محل الى الاخر فانه قد يتكرر وهكذا ينبغي فهم هذه المسئلة واقول يمكن ان يقال
انه قد يحصل بالتشريك ضرر بالخوف عليها ويندفع بالقطع والاستئناف كما لو حضرت
الثانية بعد التكبير الاول ودعائه مثلا فانه لو لم يقطع واتم الصلوة على الاولى
ثم صلى على الثانية فقد حصل الضرر المتوقع عليها او لو شرك بينهما لم يحصل
الضرر عليهما بتكرر الدعاء ولو قطع واستأنف لم يتكرر الا الدعاء الاخير او اختلفا
فيه ولم يتهدم من صلوة الاولى سوى التكبير الاول والدعاء ولا شبهة في ان
زمان ذلك اقصر من زمان الدعاء المتكرر مع التشريك فيحصل بالقطع والاستئناف
ح فائدة وبهذا يظهر امكان فرض صور مختلفة في بعضها الزمانان ويتساويان
في البعض فالضابط اختيار الزمن الاقصر لما يخشى عليه ولينتذر ويعض
ما يفرض باقوى من ندور ما فرضه جدي طاب ثراه فتدبر ومن ذلك عبارة
اخرى من شرح اللمعة ولها قصة وهي ان الشيخ علي بن سليمان البحراني ره لما ورد
اصفهان واتفق الاجتماع به قال لي سمعت انك والدك كتب حاشية على شرح
اللمعة قلت نعم قال نبه على الاغلاط التي وقعت لجده قلت جده لم يكن معصوما
ووقوع الغلط من غير المعصوم ممكن ولكن التعبير بالغلط والاغلاط وبحوه
ذلك غير معهود من الافاضل فكيف وهو جده والمتعارف البحث من بعضهم
مع بعض ومناقشة بعضهم بعضا بحسب ما يصل فهم كل اليه وهو كثيرا ما يبحث
مع جده وغيره ولكن هل في خاطركم من الاغلاط شيء قال نعم اذا احضر
الكتاب ابين لكم ذلك وكان عندي نسخة شرح اللمعة بخطه قد كتب على مواضع
الاشكال منها على الحواشي ما حضر لفكري القاصر فلما احضرت النسخة اخذها
وشرع يتصفحها وكل ما وصل الى مكان كان في فكره انه غلط يرى عليه حاشية
عاكسة

ثم كتبته فيما ملها او ينتقل الى غيره وهكذا الى ان وصل الى مسئلة في الاعتكاف
لم اكن كتبت عليها شيئا لاعتقادي انها واضحة فنظر فيها فلم ير شيئا مكتوبا
فقال قد بالغ فيها مع فاصله قليله ومثلها عبارة في شرح الشرايع وفي
الكتاب فقلت لم انظر العبارتين واكتب لكم ما يخطر لي من الجواب في وقت اخر
حيث ان هذا الوقت لا يسع ذلك فلما رأى الجواب قال اذا خلينا العبارة
هكذا لم يرد عليه شيء ووجهه انه حملها على وجه يقتضي تنافيهما او عدم ارتباط
الشرح بالمتن ومناسبته له والعبارة هذه وفي الجماع ليلا كفارة واحدة
في رمضان وغيره الا ان يتعين بنذر وشبهه فيجب كفارة بسببه ايضا لافساده
ولو كان افساده بباقي مفسدات الصوم غير الجماع وجب نهارا كفارة واحدة
ولا شيء ليلا الا ان يكون متعينا بنذر وشبهه فيجب كفارته ولو فعل غير ذلك
من المحرمات على المعتكف كالتطيب والبيع والمماراة اثم ولا كفارة ولو كان
بالخروج في واجب متعين بالنذر وشبهه وجبت كفارته وفي تأليف المحقق
الاثم والقضاء لا غير وكذا الوافد بغير الجماع انتهى اقول انه قد صرح في شرح
الشرايع باختيار وجوب الكفارة بالجماع وعدم وجوبها بباقي مفسدات الصوم
مطلقا بل ان وجبت بغير الجماع فانما تجب بسبب كونه افطارا الى شهر رمضان او نحوها
للنذر وشبهه حيث قال بعد قوله والوجه في ذلك التفصيل وان كان واجبا
فافسده بالجماع وجبت الكفارة لاطلاق النصوص بذلك وان كان افسده
بغيره من مفسدات الصوم فان متعينا بنذر وشبهه وجبت كفارة بسبب الوجوب
وعند قول المحقق ره وكذا ان جامع نهارا في غير شهر رمضان وعلى الاول الاجماع
في الفرد الواجب السبب حيث ان كان الواجب غير متعين وجب قضاء وخاصة انتهى وهو صريح فيما ذكر
قال فالكفارة ليست من جهة كونه اعتكافا بل من جهة
ان كان نهارا في اعتكاف واجب في شهر رمضان او ما تعين صومه فكفارتان لاختلاف
الاسباب المقتضية لتعدد المسببات والكل دال على خلاف الاصل وان كان الجماع
ليلا فكفارة واحدة للاعتكاف انتهى ولا يخفى ربط الكلام بقوله ان الجماع
ان كان نهارا الخ ويتعلق به وكذا قوله بعد ذلك وفصيل وان كان الافساد بغيره
بباقي اسباب فساد الصوم وجبت نهارا كفارة واحدة ولا شيء ليلا بحكم
انه لو افسد الصوم الواجب المتعين صومه لكونه من شهر رمضان او لكونه واجبا

بالنذر او شبهه من غيره وجب عليه كفارة واحدة لافطار يوم من شهر رمضان او افطار
مثل نذر او شبهه واذا تحقق ذلك ظهر دفع ما يظن من المنافاة بين
كلاميه الاول والاخير ويؤيده انه لم يوجب الكفارة بفساده بالخروج الا بسبب
النذر او شبهه هذا ما يتعلق بعبارة المسالك واما عبارة شرح اللمعة فوجهها
يظهر بعد التدبر بعبارة المسالك وتوضيحه انه لما قال المص قبل ما نقلناه من العبارة
ويجب بالجماع في الواجب نهارا كفارتان ان كان في شهر رمضان وليلا واحدة
كان قول الش ره وان كان فساده الخ بيانا لما اذا كان فساد الاعتكاف
في شهر رمضان بيانا في مفسدات الصوم كالاستمناء مثلا غير الجماع فانه في
حكمه وجب نهارا كفارة واحدة لشهر رمضان لا للاعتكاف لاختصاصه
الكفارة له بغير الجماع ولا شيء ليلا لما ذكر الا ان يكون متعينا بنذر او شبهه
وهذا الاستثناء من قوله وجب نهارا كفارة واحدة اي لو كان اعتكافه
في شهر رمضان وافسد صومه بفعل غير الجماع لم يجب الا كفارة واحدة
الا ان يكون اعتكافه المذكور متعينا بنذر او شبهه فيجب كفارتان اي كفارة
النذر او شبهه ايضا وقوله وفي ثالث المندوب الاثم والقضاء لا غير وكذا
لو افسد بغير الجماع يريد به ان ثالث المندوب لو خرج فيه فعليه الاثم والقضاء
لا غير فهو معطوف على قوله في واجب ولو كان بالخروج في ثالث المندوب
وكذا الواجب ثالث المندوب بغير الجماع كان عليه الاثم والقضاء لا غير
واما الجماع فيجب به كفارة الاعتكاف لو وجب للثالث وان كان في شهر رمضان
فكفارة اخرى كما نقله ثم فان قلت قوله سابقا ويفسده ما يفسد الصوم
من حيث فوات الصوم الذي هو شرط الاعتكاف ويكفي للاعتكاف زيادة على ما يجب
للصوم الذي هو شرط الاعتكاف فلو افسد الثالث مطلقا او كان واجبا ان لم
ثالثا في هذا قلت ذلك حل العبارة المشهور وشرح لها وهذا مبني على ما اختاره
فلا منافاة ومن ذلك عبارة في شرح اللمعة التي عنها الشيخ عبد اللطيف
الشهير بابن ابي جامع ره وهي قوله جدي طاب ثراه في كتاب النكاح
بعد قول المص ره ولو عقد الذميان على ما لا يملك في شرعنا صح فان
اسلما انتقل الى القيمة عند مستحليه لخروجه عن ملك المسلم سواء كان عينا
ام مضمونا لان المسمى لم يفسد ولهذا لو كان قد اقبضها اياه قبل
الاسلام

الاسلام برئ وانما يتعذر الحكم بوجوب المسمى الحقيقية لانها اي شيء اليه كما لو جرى
العقد على غيره ويتعذر تسليمها او مثلها او جعلها عوضا للمبيع او عوض الصلح
او غيرهما وقيل يجب مهر المثل تنزيلا لتعذر تسليم العين منزلة الفساد ولان
وجوب دفع القيمة فرع وجوب دفع العين مع الامكان وهو هنا ممكن وانما
عرض عدم صلاحيته للتملك لهما الى اخر العبارة اقول قوله لخروجه عن ملك المسلم
تعليل لاعتبار القيمة عند مستحليه وقوله سواء كان عينا ام مضمونا تنبيه
على خلاف بعض العامة حيث فرق بينهما فحكم في العين بانها لا يستحق غيره اي غير المسمى
وقد شاع استعمال الفقهاء الدين والمضمون في مقابلة العين يعلم ذلك من تتبع
عباراتهم فالمراد بالمضمون عين الدين اذ لا مشاحة في الاصطلاح وقوله لان المسمى
لم يفسد دليل للانتقال الى القيمة والمراد انه لم يقع فاسدا فانه لو كان المسمى
مما حكم بفساده حكم بمهر المثل كما اذا قيل مثلا من باع ما لا يملك بطل البيع اي
وقع باطلا ومن باع ما يملك ثم ملك لم يبطل اي لم يقع باطلا الا ما يفهم من ظاهر العبارة في
الحال اي انه لم يفسد بعد الاسلام لم يترتب عليه منافاة قوله ولهذا لو كان قد قبضها
الخ وعلى هذا فتفرع قوله ولهذا الخ ظاهر لانه اذا لم يقع فاسدا لو كان المسمى غير خمر
عندهم برئ ذمته بالاقباض قبل الاسلام ودلالته على عدم الفساد ظاهر اذ لو كان
ذلك فقوله وانما يتعذر الحكم به اي بعد الاسلام مع الحكم بصحته قبله ظاهر
وقوله في الاستدلال على وجوب مهر المثل تنزيلا لتعذر تسليم العين منزلة
اي منزلة وقوعه فاسدا من اصله فيجب مهر المثل على مقتضى قاعدة الفساد
وقوله ولان وجوب القيمة الخ حاصله ان القيمة لا تجب الا اذا تعذر دفع العين وهو هنا
ممكن وقوله ويضعف بمنع الفساد ظاهر بعد ملاحظة ما تقدم وقوله والتعذر
الشرعي منزل منزلة الحسي دفع لامكان دفع العين اي كما انه مع التعذر الحسي للعين
المحللة ينتقل الى القيمة فكذا مع التعذر الشرعي ونحوها بل هنا اقوى فينتقل الى القيمة
بطريق اولى وقوله ومهر المثل قد يكون الخ
دليله اذا اتفق ذلك فقد ظهر ان فرعية دفع القيمة انما تتحقق مع عدم وجود
العين او عدم امكان دفعها فيتفرع ح دفع القيمة فالمراد انه لا يتحقق الا مع عدم
امكان دفع العين هنا ممكن فلا يكون دفع القيمة فرعا له وحاصله ان دفع القيمة
انما يتفرع على دفع العين التي يمكن دفعها او يقوم مقامه مع عدمه وهو هنا غير المعدوم

فمع وجود الاصل لا ينتقل الى الفرع بل لا فرعية ح فلا يتوهم ان المناسب ان يقال
مع عدم الامكان ويحتمل العبارة وجها آخر وهو ان قوله مع الامكان للاحتراز
عما لو كانت العين المبيعة لا يمكن دفعها كبيع الآبق والطير في الهواء ونحوه
مما لا يمكن دفعه فمثل هذا لا ينفع دفع القيمة لان دفع العين غير ممكن فلا يقوم
ويحتمل ان يكون المراد مع امكان الفرعية وهو ان دفع العين ممكن فلا يكون
فرعا له وبسط الكلام في هذا وزيادة توضيحه لاقتضاء المقام ذلك والله اعلم
ومن ذلك مسئلة في صلوة الخوف من شرح اللمعة قال جدي طاب ثراه تعالى قوله
محل المصنف ره وفي المغرب يصلي باحديهما ركعتين وبالاخرى ركعة مخيرا اخذ ذلك
والافضل تخصيص الاولى بالاولى والثانية بالباقي تأسيا بعلي عليه السلام
ليلة الهرير وليستقربا في ادراك الاركان والقراءة المتعينة وتكليف الثانية
بالجلوس للتشهد الاول مع بنائها على التخفيف يبذل قصرها باستدعائه
زمانا على التقدير فلا يحصل بايثار الاولى تخفيف ولتكليف الثانية
بالجلوس للتشهد الاول على التقدير ثم اقول معنى هذه العبارة انه في بيت
ترجيح تخصيص الفرقة الاولى بالركعة الاولى بالتأسي ونقادره لا ادراك الاركان والقراءة
المتعينة وما قيل من انه على هذا التقدير يلزم تكليف الفرقة الثانية بالجلوس
لتشهد الامام الاول فان متابعته في الجلوس يحصل من حين تشهده وجنبه
مع ان صلوة الخوف مبنية على تخفيف الامام بمجموع الصلوة او على التخفيف مطلقا
وهذا مناف للتخفيف مندفع بان هذا المقدار من الزمان سواء تشهد مع الفرقة
الاولى او الثانية ام لا بد منه للامام والماموم تابع له ولا يجوز التخفيف بترك
فسواء حصل الاولى بالركعة ام لا بد من حصول هذا الزمان فلا يحصل بايثار
الاولى بالركعتين الاوليين تخفيف والحاصل فانه على تقدير ايثار الاولى
بالركعتين الاوليين اذا صلى الامام بالثانية ركعة ينبغي ان يجلس
يتموا ما بقي لهم وهو ركعتان فانتظاره مقدار زمان تشهدهم الاول
بمقدار زمان تشهده في الصورة الاولى وانتظارهم له فلا يحصل
تفاوت واما انتظاره لهم بعد تمام صلوتهم ما عدا التشهد على
تقدير ايثار الاولى بالركعتين فهو مقدار انتظاره لتمام صلوة
الفرقة الاولى على تقدير تخصيصها بركعة فمجموع صلوة الامام بالفرقتين على التقديرين
لا يتفاوت وانتظار الفرقة الاولى للامام في تشهده في احدى الصورتين معارض
بانتظار

بانتظار الامام في الصورة الاخرى وقوله ولتكليف الخ معطوف على قوله
باستدعائه اي يندفع بسبب استدعائه الخ ولاجل تكليف الخ ولعله ره
عدل عن الباء الى اللام ولم يقل وبتكليف لان دفع الاعتراض يحتمل بالاول
والثاني معارضة فلو عطف بالباء ورود الباء بما اوهمت خلاف ذلك ولو لم
خلف ذلك امكن توجيهه بالتفنن في العبارة وعدم التكرار ويجوز
ان يكون الباء لغير السببية واللام للتعليل ويكون الدفع بالاول
ولاجل الثاني بتقريب ما ذكر وعبارة الذكرى تعين على بعض الفروق
التي ذكرناها قال رحمه الله ولانه معارض بما انه اذا صلى بالاولى ركعتين
وبالثانية ركعة فانها تجلس حيث لا يجلس الامام اعني تشهدها الاول اذا
انعكس كان جلوسها بحيث يجلس الامام وذلك على مقتضى الكلام الاول
نوع تخفيف انتهى ومنه يظهر معنى قوله ره ولتكليف الثانية الخ وقال في الذكرى
واختاره الفاضل في الفاضل لتلك الثانية زيادة جلوس في التشهد له
وهي مبنية على التخفيف في هذا الشيء لان هذا الجلوس لا بد منه وستدعي
زمانا فلا يحصل التخفيف بايثار الاولى انتهى والظاهر ان المراد بالتخفيف
الى الامام والماموين معا وان يكون زمان مجموع صلاتهم بقدر زمان
مجموع صلاتهم وح فلا يحصل التخفيف بما ذكر فلينامل والذي يظهر ان
نظر الشهيد ره في شرحها الى تخفيف صلوة الامام بالماموين مع امكن
وكانه الذي يظهر تخفيف الصلوة فان الامام مخاطب بتخفيف الصلوة
بهم وح فتشهد الامام يستدعي زمانا على التقديرين وفي نظر العلامة ره
الى مطلق التخفيف في الخصوص بالركعة الاولى بناء انه لان فيه عدم تخفيف
من الماموم في الجلوس وقال ره في شرح الارشاد والاعتبار الثاني لا يحصل له
لان الجلوس للتشهد لا بد منه وهو يستدعي زمانا على كل حال فلا
يحصل التخفيف بايثار الاولى به ولانه اذا صلى بالاولى ركعتين وبالثانية
ركعة فانها تجلس في تشهدها الاول حيث لا يجلس الامام على التقديرين.

الاخر بجلوسه حيث يجلس الامام وهو على ما ذكروه في دليلهم نوع تخفيف
انتهى وحاصل كلام جدى والشهيد مع العلامة ان تخفيف
الامام الصلوة بهم مطلقا منه وزمان تشهد الامام على التقدير بين
لابد منه والماموم تابع للامام في صلوته كيف كانت فلا يحصل التخفيف
المذكور باتيان الاولى بالركعتين وليس تكليفهم الجلوس معه حال
تشهده منافيا لتخفيفه بهم الصلوة المطلوب منه فلو كان مطلق التخفيف
مطلوبا لتوجه كلام العلامة ره واعلم انه ره احترز بالقراءة المتعينة
عن القراءة في الثالثة فانها غير متعينة والمراد بالتشهد الاول تشهد
الاول وضمير استدعائه يرجع الى تشهد الامام والتشهد الاول في قوله
ولتكليف الثانية بالجلوس للتشهد الاول المراد به تشهد الثانية
الاول وذلك بخلاف ما لو ادرك معه ركعتين فانه يكفيها جلوسها
معه والتقدير الحرج في قوله على التقدير والمراد به عدم التخصيص المذكور
والعمل بخلافه فيكون جلوسه لاجل تشهدهم بجلوسهم لاجل تشهده
والله اعلم ومن ذلك مسئلة في قضاء الولي عن الاب من شرح اللمعة
وهي هذه ويجب على الولي وهو الولد الذكر الاكبر وقيل كل وارث
مع فقده قضاء ما فات اباه من الصلوة في مرضه الذي مات فيه وقيل ما فاته
مطلقا وهو احوط وفي شرح القواعد قطع بقضاء مطلق ما فاته وفي الذكرى نقل عن
المحقق وجوب قضاء ما فاته لعذر كالمرض ونحوه والسفر والحيض
لا ما تركه عمدا مع قدرته عليه ونفى عنه الباس انتهى اقول كلامه
في هذه العبارة ذكر الحيض مع ان اصل المسئلة متعلق هنا بالاب كما
يقتضي ذكر ما يتعلق به وظاهر قوله قضاء ما فاته ان ضمير فاته يرجع
الى الاب فلا يناسبه ذكر الحيض المناسب للميت الشامل للاب والام لا الاب
الذي هو محل البحث والجواب انه من المستبعد ان يخفى مثل هذا الامر
الواضح على مثله ره فهو ان ياتي بالحيض مع كون موضوع المسئلة الاب وانما
رحمه الله غير معصوم لكن مثل هذا يبعد نسبته اليه فينبغي حمل كلامه على ما يقتضي
الصحة

الصحة والذي ظهر لي في توجيهه كلامه انه كثيرا ما ينقل فتاوى المصنف المحال الشرح
به في هذا الكتاب في هذه المسئلة من الجملة والمصنف ره صرح هنا بان الولي
يقضي ما فات اباه في مرضه وفي الذكرى حكى عن المحقق وجوب قضاء ما فاته
لعذر مطلقا اي من غير تقييد بالمرض المذكور وفي الذكرى محل البحث الميت
وهذه عبارته فيها الذي ظهر ان الولد يلزمه قضاء ما فات الميت
من صيام وصلوة لعذر كالمرض والسفر والحيض لا ما تركه الميت عمدا
مع قدرته عليه انتهى وما حكى هنا عبارة الذكرى لاجل الاختلاف
الواقع بين ما فيها وما في هذا الكتاب نقلها بصورتها فان قلت
العبارة المذكورة متعلقة بمطلق الميت وما هنا متعلق بالاب قلت
لا شبهة في انه اذا حكم على ما يتعلق بمطلق الميت يحكم دخل تحته الاب
فيتحقق الاختلاف فان قلت لو قال في الذكرى نقلا عن المحقق وجوب
ما فات الميت لعذر كالمرض والسفر والحيض لسلم من الاحتياج الى
التوجيه قلت الظاهر ان العدول عن ذكر الميت لانه يصلح بيان ما يتعلق
بحكم الاب فقد يحكم في الاب للداخل في الميت بخلاف ما حكم به هنا ولو ذكر
الميت لكان ايضا متوجها لكن ما ذكره يصلح للعدول اليه مع نصب القرينة
على احتمال ارادة الميت كما ياتي وهو ره قد يقصد في بعض العبارات
خصوصا في هذا الكتاب ايهام الجمع بين متنافيين الذي هو من جملة ما
يتعلق بالبلاغة كقوله في مبحث السائر ولولا الاجماع على جواز الصلوة
فيه عاريا لكان القول بتعين الصلوة فيه متوجها
فما ذكرت وجهه في حاشية الكتاب ما هنا نظيره اذا تقرر هذا فذكر
الحيض هنا يحتمل وجهين الاول انه لما كان البحث هنا عن الاب فيما نقله
يتعلق بالميت اراد التنبيه بذكر الحيض على ان ما حكى عن الذكرى غير مختص
بالاب وفي ذلك يفيده ذكر الحيض الثاني ان يكون ذكر الحيض قرينة على ان
ضمير فاته في ما فاته لعذر راجع الى مطلق الميت لا الى الاب مع ان
ما ذكر في وجه العدول ففي ذكر الحيض تنبيه على ذلك وبين هذا والاول فرق

الثالث انه المحكي العبارة نقلها بتمامها وفيها ذكر الحيض وهذا وجه في الجملة
بملاحظة ضميمة ما تقدم اليه وفي شيء انضم محل البحث المبحث وهذه عبارته
فيها ويجب ان يقضي الولي جميع ما فات الميت وخير ابن الجنيد بينه وبين
الصدقة في المذكور انفا وبه قال المرتضى وابن زهرة وقال ابن ادريس
وسبطه لا يقضي الا ما فاته في مرض موته وقال المحقق يقضي ما فاته
لعذر كمرض او سفر او حيض بالنسبة الى الصوم لا ما تركه عمدا انتهى ومن ذلك
قوله طاب ثراه في شرح اللمعة في بحث الركوع والمعتبر وصول جزء من باطنه
جميعه والاولى رؤس الاصابع اي جزء من باطن الكف لا جميع الكف ولا رؤس
الاصابع ومحل الايراد رؤس الاصابع فقد ورد في صحيح زرارة فان وصلت
اطراف اصابعك في ركوعك الى ركبتيك اجزأك ذلك والجواب ان هذا
لا ينافي قوله نور الله مرقده والمعتبر الخ لان الباطن اذا كان معتبرا او كانت الاصابع
من جملة الكف كما صرح به في الروض بقوله والمراد بالراحة الكف ومنها
الاصابع ويتحقق بوصول جزء من باطن كل منهما لا رؤس الاصابع انتهى
فالفرق بين الاطراف والرؤس ممكن لان الرؤس خارج عن الباطن وان كان
قليل الاستعمال رؤس الاصابع فيما يدخل فيه بعض الباطن فاطلاق الاصابع على الاجزاء
المنطوية منها بحيث يكون بعض الباطن داخلا حتى لو ساوى هذا الاحتمال
غير كان المحقق ثم ادعى ورؤس الاصابع ما كان بين ظاهر الكف وباطنها
منطويا منها وقد جعل الاصابع من جملة الكف واكتفى بجزء من الباطن فالرؤس
خارج عن الباطن فاذا كان واصلا او يمكن ايصاله فقط لم يكن شيء من
باطن الكف واصلا الى الركبة لا ممكنا ايصاله وفهم هذا من الحديث غير
مستبعد ويمكن ان يقال انه في التعبير باطراف الاصابع بصيغة الجمع ما يدل
على الخلاف للرؤس فليتفهم والحاصل انه مع اعتبار الباطن في ملاحظة
الفرق بين الراس والطرف يندفع الاشكال وفي العبارة على اخراج
الرؤس وفي الحديث اجزاء اطراف الاصابع والجمع بينهما يمكن نعم اعتبار
الباطن ينبغي التفحص عن دليله وكانه لولا اعتباره لم يجز جزء من الكف
الى الركبة او ان امكان ايصال جزء من الكف الى الركبة متفق عليه فتامل ويحتمل

اذا اراد

اذا اراد تحقق ما يدل عليه عبارة المصنف والحق انه يفهم من الاطراف في هذا
المقام بعض الاصابع وهي داخلة في الكف فتدبر والله اعلم ومن ذلك قوله
في كتاب الطلاق في شرح اللمعة بعد قول المصنف ولا يلزم بالطلاق والشك
فيه ليندفع الشبهة الناشئة من احتمال وقوعه بل يبقى على حكم الزوجية
لاصالة عدمه وبقاء النكاح لكن الاحوط الورع في ذلك فلو احتمل الشك
في طلاق رجعي ليكون على يقين من الحل او في البائن بدون تكليف جدد
النكاح او بتلك امسك عنها او طلقها ثلثا لتحل لغيره يقينا انتهى اقول
محل الاشكال في هذه العبارة قوله امسك عنها او طلقها ثلثا لتحل لغيره
يقينا وما قبلها العبرة ثم اني نقل التعليقة به قال طاب ثراه في الحاشية ولعل
الشك في العدد بين اثنتين وثلثا ينبغي ان لا ينكحها حتى تنكح زوجا
غيره وان كان الشك في انه اوقع الثلث او لم يقع يوقع شيئا طلقها
ثلثا لتحل لغيره يقينا او اوقع واحدة ثم لا يرجع فيها انتهى فالظاهر انه اراد
هنا انه يأتي بما شاء فيه لتحل لغيره ولا يلزم انحصار الحل في الثلث
بل قد يكون بواحدة كما ذكره في الشرح ولو قيل طلقها لتحل كان
اخص ولعل ذكر الثالث الثلث من حيث انه لولا الثلث لم يرجع فيها او
يأمن من الرجوع وعدم الطلاق بطلاق ما دونها فانه قد يتنازع في نفسه
ولا يطلق فلا تحل لغيره يقينا ولهذا قال في المسالك او اوقع واحدة ثم لا يرجع
فيها ويحتمل ان يكون ارادة بقوله وطلقها ثلثا اكملها ثلثا اعني بالثلث اي اوقع
الطلاق لتصحيح حل الغير يقينا ومع الطلاق تحل لغيره يقينا الا بها
مطلقة يقينا ولا تحل له يقينا الا مع الطلاق ولا بعده لاحتمال وقوع الثلث
قبل هذه ومعها ظاهر لكن دلالة قوله ثلثا على هذا الاخير ما فيها معا في
بقي احتمال القرب من الجميع وهو ان يكون قوله لتحل بغيره بالباء لا باللام
هنا وفي المسالك فيكون المراد انها تحل له بنكاح غيره كقوله تعالى
من بعد حتى تنكح زوجا غيره وان المقام هنا مقام حلها له لا لغيره وكثيرا
ما يشتبه في خطه الباء باللام فاذا شك هل طلق اوقع الثلث ام

بيع لو وقع شيئا منها او لم النلث او لم يتمها طلقها ثلثا او اتم الثلث كما ذكر
ح فتحل بنكاح غيره يقينا بخلاف ما دون الثلث فان نكاح الغير لا يكون ١٤٣
هو المحلل يقينا بل يحتمل ان يكون هو المحلل او غيره ولعل هذا المراد والله اعلم
ومن ذلك في مسائل يتعلق الشك من شرح اللمعة قوله بعد قول المصنف ولو ذكر
ما فعل فلا اعادة الا ان يكون قد احدث اي ذكر نقصان الصلوة
بحيث يحتاج الى كمالها بمثل ما فعل صحت الصلوة وكان الاحتياط متمما لها
وان اشتمل على زيادة الاركان من النية والتكبير ونقصان بعض القيام
لو احتاط جالسا وزيادة الركوع والسجود في الركعات المتعددة للامتثال
المقتضي للاجزاء ولو اعتبرت المطابقة محضا لم يسلم احتياط ذكر فاعله
الحاجة اليه لتحقق الزيادة ان لم يحصل المخالفة وشمل ذلك ما لو اوجب الشك
احتياطين وهو ظاهر مع المطابقة كما لو تذكر انها اثنتين بعد ان قدم
ركعتي القيام ولو ذكر انها ثلث احتمل كونه كذلك وهو ظاهر الفتوى لما ذكر
والحاقه بمن زاد ركعة آخر الصلوة سهوا وكذا لو ظهر الاول بعد تقديم
صلوة الجلوس او الركعة قائما ان جوزناه ولعل السر في تقديم ركعتي القيام
وعلى ما اخترناه لا تظهر المخالفة الا في الفرض الاول من فرضيها وارد سهل
مع الاطلاق النص وتحقق الامتثال الموجب للاجزاء وكيف كان فهو اسهل
من قيام ركعتين من جلوس مقام ركعة من قيام اذ ظهرت الحاجة اليه في جميع الصور
اقول هذه العبارة مما اشتهر بالاشكال مع ان المشكل في هذا الكتاب كثيرة
وتوضيحها انه بعد فعل الاحتياط للشك الحاصل في الصلوة لو ذكر ان الصلوة
كانت ناقصة ويحتاج الى اكمالها بما اتى به في الاحتياط كانت الصلوة صحيحة
وان تحقق النقصان وكان الاحتياط الذي اتى به متمما لها وان اشتمل على زيادة الاركان
التي هي النية على القول بركنيتها ويحتمل ان يريد بالركن هنا ما يشمل الشرط والتكبير
ونحوه وان اتى بالنية والتكبير بعد التعبير بالاركان وهو جمع باعتبار ان النية
قد تتعدد وكذا التكبير كما لو تعدد الاحتياط اذ لم يصدق الجمع على الاثنين
وان كان مشتملا على نقصان لبعض الاركان كما لو احتاط جالسا فانه يفوت القيام وهو
ركن وكذا زيادة الركوع والسجود في الركعات المتعددة اذا كانت للتلافي ما هو اقل
منها

منها اي ركعتين من جلوس عوض فوات ركعة مثلا كل ذلك يجزي للامتثال ١٤٢
فهو تعليل لقوله صحت الصلوة مما يتعلق به ولو اعتبرنا في الاحتياط المطابقة
المحضة من غير زيادة ولا نقصان بينه وبين ما فعل لم يسلم احتياط ذكر
فاعله ان كان محتاجا اليه من الزيادة اذ لا بد منها اذا لم تحصل المخالفة
كما لو صلى ركعة من قيام مع الحاجة اليها فالزيادة فيها حاصلة وان لم تحصل المخالفة
مع المخالفة بطريق اولى كركعتين جالسا مع الاحتياج الى ركعة قائما ونحو ذلك
وشمل ذلك اي ما ذكر المصنف من الدليل المذكور ما لو اوجب الشك احتياطين
وهو ظاهر مع المطابقة كما لو تذكر ان صلاته كانت ركعتين وكان قد شك
بين الاثنتين والثلث والاربع وقدم ركعتي القيام على الركعتين جالسا
او الركعة قائما على ما استحسنه سابقا ولو ذكر في هذه الصورة انها ثلث وقدم
ركعتين ركعتي القيام احتمل كونه كذلك اي مثل الاول وهو ظاهر الفتوى لانهم لم يفرقوا
بين الصورتين ووجهه ما ذكر من الامتثال ويحتمل الحاقه بمن زاد ركعة آخر الصلوة
سهوا حيث انه اتى بخمس ركعات فيلحقه حكمه وهو ما تقرر في محله ومثل هذا ما
لو ظهر الاول وهو الاحتياج الى الركعتين وقدم ركعتي الجلوس على ركعتي القيام
او قدم الركعة قائما على الركعتين قائما ان جوزناه اي ان جوزنا تقديم ركعتي
الجلوس فانه تقدم في الكتاب انها ورد با معطوفين بثم في الخبر فيجب الترتيب
وتقدم ان المصنف جعله في غيره اولى اي تقديم الركعتين قائما اختيارا
الثم هو تقديم الركعتين قائما اوجوزنا تقديم الركعة قائما على الركعتين
قائما على القول بالابدال وجواز التقديم ولعله السر في تقديم ركعتي القيام
اي ولعل وجه تقديم ركعتي القيام في الخبر لهذه العلة وهي انه لو لم يقدمهما
لم تحصل المطابقة فيما لو ذكر نقصان ركعتين فتحصل المطابقة بتقديمهما
اذ لو لم يقدمهما حصل الاشكال وقوله وعلى ما اخترناه لا تظهر المخالفة
الا في الفرض الاول من فرضيها فرضيها اي على ما اختاره من تقديم
ركعتي القيام لا تظهر المخالفة الا في الفرض الاول من فرض المخالفة
المخالفة او فرض المسئلة والفرض هنا ثلثة الاول منها ما لو قدم ركعتي
القيام وذكر انها ثلث والثاني ما لو قدم ركعتي الجلوس وذكر انها
اثنتين والثالث ما لو قدم الركعة قائما وذكر انها اثنتين فعلى

فعلى ما اخترناه لا تظهر المخالفة الا في الفرض الاول من الثلثة وهو زيادة
ركعة من قيام وعلى غيره تحصل المخالفة بتقديم الركعتين جالسا المجانستين لهما
للركعتين القائمتين قائما وبتقديم الركعة قائما على الاتيان بالركعتين
قائما فان فيه زيادة ركعة مع زيادات اخر كالنية والتكبير للركعتين
قائما وعكس اعتبار الفروض حينئذ بعد ملاحظة ما تقدم من الاقوال
في المسئلة ويحتمل ان يريد بفروضها ما هو اعم من المذكور فان جملة الفروض
المطابقة والمخالفة ترتقي الى اثنى عشر فرضا حاصلة من ضرب اثنين هما تذكر
انها اثنين او ثلث في ستة حاصلة من تقديم الركعتين قائما عليهما
جالسا او على الركعة قائما وعكسهما او من تقديم الركعتين جالسا على
الركعة قائما وعكسه يظهر ذلك بعد ملاحظة الاقوال الثلثة في المسئلة
على تقدير جواز التقديم في الجميع هي القول بركعتين قائما او ركعتين
جالسا بالترتيب والقول بكون الترتيب اولى كما في شي والقول
بجواز ابدال الركعتين جالسا بركعة قائما وقول الصدوق وابنه وابن
الجنيد بصلوة ركعة قائما وركعتين جالسا فرضان منها اختارهما
المص نو احدهما مطابق والاخر مخالف والعشرة الباقية منها ثلثة مطابقة
وسبعة مخالفة فعلى هذا يكون معنى قوله فعلى ما اخترناه الخ ان ما اخترناه
لا تظهر المخالفة فيه الا في الفرض المذكور او الا من فروض المخالفة وعلى غير ما
اخترناه تظهر المخالفة في اكثر من فرض كما تقرر ولو رجع ضمير فروضها
الى المسئلة المفهومة من المقام على وجه حمل ما تقرر على تقدير رجوعه الى المخالفة
فالاول اربط وانسب قوله وامره سهل الخ يعني بان امر الفرض المخالف
سهل مع اطلاق النص وتحقق الامتثال الموجب للاجزاء بخلاف غيره
فانه مع المخالفة في اكثر من فرض لا دليل عليه ظاهرا وكيف كان امره
سهلا او غير سهل وكيف كان سواء كان مخالفا في الفرض الاول كما اخترنا
او فيما زيد منه كما لم نختره الا ان قوله سابقا فيجب الترتيب وقوله الا
ان الاحتياط في الاتيان الاخير فهو اسهل من قيام ركعتين من
جلوس مقام ركعة من قيام اذا ظهرت الحاجة في جميع الصور يعني ان غاية
ان يكون

ان يكون كمن زاد ركعة سهوا ولم يجلس على الجلوس المقتضي اغتفار النية
والتكبير اغتفاره بطريق اولى اسهل من قيام ركعتين الخ والاكثر
ان اغتفار الجلوس راجع في الحقيقة الى النص واعلم ان مراده بالمخالفة
ما يشمل المخالفة الحاصلة من صلوة الجلوس وان وافقت في العدد ولا بنحوهم
قيامهما مقام ركعة مطلقا فان هذا البحث في المطابقة والمخالفة من حيث هي
ومعنى قوله اذا ظهرت الحاجة اليه في جميع الصور اذا ظهرت الحاجة الى الاحتياط
بركعتين جالسا في جميع الصور التي يحتاط فيها بركعتين جالسا لكونهما
قائمتين مقام الركعة من قيام فقوله في جميع متعلق بقيام والمراد بجميع
الصور المعهودة التي يقوم فيها الركعتان مقام الركعة فلا يرد ان
في جميع صوره ركعتان من جلوس كالشك بين الاثنين والاربع
فيكون اللام عوضا عن المضاف اليه وكتب على قوله
فهو اسهل وجه الاسهلية ان الجلوس في التشهد ليس بركن اجماعا وما يحصل
بالزيادة في الاحتياط على كل حال من النية والتكبير اعظم من الجلوس فاغتفار
الاركان يوجب اغتفار الفعل الذي ليس بركن اجماعا بطريق اولى انتهى
اقول لم يرد بالفعل في قوله اغتفار الفعل فعل الجلوس ليرد ما قيل ينبغي
ان يقال ترك الفعل بل الجلوس الذي يجب فعله فلا تغفل وحاصل المراد
من هذا ان الجلوس الذي كان ينبغي الاتيان به لتحقق المطابقة في الجملة
ليس بركن اجماعا وما يحصل بالزيادة في الاحتياط على كل حال اي
في جميع الفروض سواء طابقت ام خالفت وفي ذكر الزيادة تنبيه على
نقصان الجلوس مع ان المبحوث عنه من النية والتكبير اعظم من الجلوس
الذي ترك فاغتفار زيادة الاركان يوجب اغتفار الفعل الذي
ليس بركن اجماعا وهو الجلوس المتروك بطريق اولى والحاصل ان اغتفار
الشي والمسامحة فيه ونحو ذلك مما يؤدي هذا المعنى كما يتعلق بفعل شي
يتعلق بتركه فاذا ترك شخص مثلا الصلوة وكان ينبغي له فعلها يقال
عفي له الصلوة واذا فعل مثلا الزنا وكان ينبغي له تركه يقال غفر له الزناء

وتوضيحه ان الجلوس قد يطلق ويراد به المعنى المصدرى كما يقال جلوس
زيد حسن بمعنى احداثه هذا الفعل وقد يطلق ويراد به معنى اخر
كما اذا قيل الجلوس فى التشهد واجب بمعنى الهيئة الخاصة التى يكون
عليها المصلى فيقال جلوس التشهد واجب وقوله فى الحاشية ان الجلوس
ليس بركن مراده به المعنى الثانى لا الاول وكذا قوله بوجوب اعتقاد
الفعل وحاصله انه كما حصلت المسامحة فى الاركان تحصل المسامحة
فى الجلوس بطريق اولى ومن ذلك مسئلة فى بحث النزح من شرح اللمعة
وهى قوله ونلحق لاء للفارة مع عدم الوصف الحية على المشهور
والماخذ فيها ضعيف وعلل بان لها نفسا فتكون ميتتها نجسة وفيه ما فيه
مع الشك فى ذلك لعدم استلزامه للمدعى والحق بها الوزغ بالنزح لكن
ولا شاهد له كما اعترف به المصنف فى غير البيان وقطع بالحكم فيه كما هنا
والحق بها العقرب وربما قيل بالاستحباب لعدم النجاسة ولعله للرفع وهم السم
انتهى فمحل الاشكال من هذه العبارة قوله والحق بها الوزغ ولا شاهد له
الخ مع ان شاهد الوزغ موجود اقول الظ ان المعلل هو الملحق ولهذا
ذكر حكم الوزغ فى اثناء بحث الحية فينبغى قراءة الحق مبنيا للفاعل
وان كان علل مبنيا للمفعول فليفهم ويحتمل ان يكون المراد الحق المعلل
الوزغ بالحية فى التعليل بانها مثلها فى كون كل منهما له نفس سائلة وان
كان خلاف المشهور ويحتمل ارادة انه اتبع بها الوزغ اى ذكرها بعدها
مشاركتها لها فى الحكم وكذا الحاق العقرب ومثله كثيرا وانه الحقها بها فى
بحث الانيابات الحاقها فهما حكمها بالاخر بالعارض ويحتمل عود ضمير الحق الى المصنف
والمراد بالحاقها بها الحاقها فى حكم انفعال البئر بها فان اصل المسئلة
ان البئر تنجس بالملاقاة وتطهر بنزح كذا لكذا وكذا لكذا والحكم فى البئر
والوزغ ليس لها نفس ليكون ميتتها نجسة كما هو الظ ولهذا لم يذكرها
المحقق فى الشرايع وغيرها وذكرها غيره تقليدا لا كتاب فالحاقها بالحية
فى التطهير والوجوب لا فى ورود النص وعدمه فطهر البئر بنزح الثلث لها

الحاق الحا

مسئلة فى النزح من شرح اللمعة

الحاقها بالحية فى تطهير النزح لها او وجوبه فلا ينافيه وجود ما دل
على نزح الثلث والسبع والدلو الواحد وعدم نزح شيء من الروايات
فقوله ولا شاهد له الخ من تتمة بحث الحية ذكره فى اثنائه الوزغة
لانفلاح ذكره او لغيره فضميره يرجع الى المشهور او الى بحث الحية ونحوه ويدفع
استبعاد هذا الحمل ملاحظة عبارات الكتب المذكورة فعبارة البيان وتلك
للفارة مع عدم الانفساخ والحية والعقرب والوزغة فهى كما ترى موافقة
لعبارة الكتاب فى الجزم بالنزح للحية وعبارة الدروس وتلك للفارة
مع عدم الانفساخ ورويت خمس للحية ولا شاهد له وللوزغة والعقرب
وقيل يستحب لها وعبارة كريه والحية فى المشهور احاله على الفارة انتهى
فان اراد بغير البيان الدروس فقد صرح فيها بانه لا شاهد له وان
اراد الدروس والذكرى فقوله فى كريه احاله على الفارة فى معنى عدم
الشاهد فعلم ان ضميره راجع الى المشهور ونحوه كما تقدم لا الحاق الوزغة
والبحث انه منوط بالحية وهو قرينة على ما ذكر على انه لا اثر اذا لم يعلم خبر
ذكر الحاق الوزغة قبل انتهاء بحث الحية ان ينافى بان تاخير الالحاق
اولى لئلا يتوهم رجوع الضمير فى له الى حكم الوزغة وقد تقدم انه يمكن توجيهه
بما ذكر سابقا وفى هذا الكتاب مسائل كثيرة يتوقف فهمها على الاطلاع
عليها من غيره لشدة ايجازه وجعل كلامه مع كلام المصنف كشيء واحد
واذا تامل الانسان بعين البصيرة والانصاف يجد ان من تتبع كتب الشهيد
ورأى مضمون كلامه واحد فى البيان واللمعة وهو الجزم بوجوب النزح
لتطهير البئر وتامل عبارة س وكرى ورأى مضمونها واحدا لا يشتبه
عليه حكم الحية بالوزغة مضافا الى مثله وكون هذا الكتاب متاخرا عن بقية
مصنفاته مثل شرح الارشاد وشرح الشرايع حتى قيل انه لم يطلع على الحاق
الوزغة ونسبه الى كتب الشهيد ما ليس موجودا فيها فلا فى بعضها والحق
لينصفح الانصاف رؤيته ما لذنب للطرف لا النجم فى الصغر وقوله والحق
بها العقرب يريد به الحق بالحية العقرب كما الحق بها الوزغة قال فى روض

الجنان والحوت البحيان بها اى بالحية العقرب والوزغة للرواية وحملها المصنف
على الاستحباب تبعا للشيخ المحقق لعدم النص لسائله لهما فلا ينجسان
بالموت ولا ينجس بهما شيء بل يدل على ان لهما سما فكره لذلك انتهى وكذا 148
كما ترى صريح في الالحاق من حيث النزح المطهر مع قطع النظر عما ورد
من الروايات الدالة على ما نزح بمجرد النزح له مع ورود ما يقتضي عدم
النزح لما لا نفس له في رواية عمار وفي رواية ابن مسكان ولهذا حمل
على الاستحباب والقائل بالاستحباب فيهما الفاضلان ونفى الصدوق في
في الرسالة والمقنع وجوب شيء ومن ذلك قوله في بحث الغسالة من
شرح اللمعة بعد قول المصنف ره والغسالة كالمحل قبلها اى قبل خروج
تلك الغسالة فان كانت من الغسلة الاولى وجب غسل ما اصابته تمام
العدد او من الثانية فتنقص واحدة وهكذا وهذا يتم فيما يغسل مرتين
لا لخصوص النجاسة اما المخصوص كالولوغ فلا لان الغسالة لا تسمى
ولوغا اقول ان قلت قوله فان كانت من الغسلة الاولى الخ يقتضي
ان الفرض يحصل فيما يغسل مرتين والاكثر من مرتين مثل الثلث للاناء
على قول الشيخ وهو مقتضى رواية عمار ومثل السبع للخمر على القول بها
وكذا الخنزير والفارة على الخلاف في الثلث والسبع فكان المناسب
ان يقول وهذا يتم فيما يغسل اكثر من مرة قلت قاعدته ان يذكر
اولا ما تقتضيه عبارة المصنف ثم يذكر ما هو التحقيق عنده ولما كان
كلام المصنف ره يقتضي ان الغسالة كالمحل قبلها مطلقا كان متناولا
لما يغسل مرتين ولما يغسل اكثر سواء كان لخصوص النجاسة ام لا ولهذا
قال وهكذا ثم ذكر ما هو التحقيق عنده وهو ان هذا لا يتم على اطلاقه
بل انما يتم فيما يغسل مرتين بشرط ان لا يكون الغسل مرتين لخصوص
النجاسة وذلك على القول بالمرتين في النجاسات المتقدمة في الكتاب
فانه على هذا يجري فيها ما ذكره من الغسل من الاولى تمام العدد
ومن الثانية بنقصان واحدة فخرج بعبارته طاب ثراه المغسول مرتين
لخصوص

لخصوص النجاسة كولوغ الكلب والبول على القول بتخصيصه بالمرتين كما اختاره فيما
سابقا وقوله كالولوغ لا يمنع دخول البول وذكر الولوغ لكونه 149
متفقا عليه في الجملة وخرج ايضا المغسول اكثر من مرتين سواء كان
لخصوص النجاسة كالسبع للخمر والخنزير والفارة او الثلث على الخلاف ام لخصوص
المتنجس كالثلث للاناء على القول بها فيهما فكما ان غسالة الولوغ لا
تسمى ولوغا وغسالة البول لا تسمى بولا فكذا غسالة ولوغ الخنزير او
وموت الفارة وغسالة الاناء اذا اصابتكم بشيء منها غيرها لا تصدق
على تلك الغسالة مما ذكر فقد ظهر ان ما زاد على المرتين لا يكون
الا لخصوص النجاسة او المحل وان المرتين قد تكونان لخصوص وقد تكونان
لغيره وان التفصيل يجري فيهما دون غيرهما وحاصل الكلام في هذا المقام
ان تعدد الغسل اما ان لخصوص النجاسة او المحل فما زاد عن المرتين
لا يكون الا لخصوص النجاسة او المحل وما كان غسله مرتين فاما لخصوص
النجاسة او لا لخصوصها فما كان لخصوص النجاسة من المرتين فما زاد لا يتم فيه
ما ذكره وما لم يكن لخصوص النجاسة من المرتين يتم فيه ذلك فقط فقوله
وهذا يتم فيما يغسل مرتين اخرج منه ما زاد وقوله لا لخصوص النجاسة
اخرج المرتين لخصوصها وما يغسل مرتين حقيقة لا يتم فيه البحث المذكور
فانكشف بهذه الجملة سر كلامه وحقيقة مرامه واشتماله على احكام وفوائد جمة
ابحاث واندفع ما يتوهم فيها من التدافع واندفع التهم ما اوردناه
من ثبوت التعدد للبول كالولوغ فليفهم ومن ذلك قوله ره في قراءة
الحمد في الصلوة بعد قول المصنف ره فان لم يحسن قرأ من غيرها بقدرها اي بقدر
الحمد حروفا وحروفها ماية وخمسة وعشرون حرفا بالبسملة الا لمن قرأ مالك
فانها تزيد حرفا اقول قد ضبطوا في بعض كتب علم القراءة ايات القرآن وحروفه و
حروف كل سورة ولا يحضرني الان من تلك الكتب شيء فكانهم ضبطوا الفاتحة
بهذا العدد وهو كما ترى في هذا الفن كغيره والذي يظهر بالاعتبار انها تبلغ
هذا المقدار مع زيادة حرف بقراءة ملك وزيادة حرفين بقراءة مالك اذا اعتبر

احرف الوصل واعتبر المشدّد حرفين والحروف الاصلية والمعوض عنها مع العوض
كما في الله بتعويض ال عن الهمزة فالمعتبر المحذوف لفظا او خطا ولعل
هذا الاعتبار اضبط وايضا فاعتبار ما يطابق المعوض من العوض
عسر بل قد لا يتفق والحاصل ان الواجب قراءة السورة المشتملة على جميع
هذه الحروف واسقاط بعضها لا يقتضي اسقاطه في العوض وباعتبار
الاصول ينضبط الحكم ولا يرد الجمع بين العوض والمعوض في الله فانهم
عوضوا عن الهمزة لزوم ال وذلك لا يقتضي عدم اعتبارها اصلا
لكن يرد ياء اهدنا فانها على هذا يكون معتبرة من الحروف فتزيد
حرفا آخر الا ان يقال بالفرق بعدم جواز الاتيان بالياء في اهدنا
بخلاف الهمزة فهي كالمعدوم واما الحرف الزائد عن العدد الذي ذكره
فيتجه التزام بعتبر الهمزة الاصلية في لله فان اصلها الاله ثم دخلت لام
الجر عليها او همزة بسم الله وانه عد لا حرفا واحدا او انه وقع السهو
في واحد والاول اقرب لانها بعد دخول حرف الجر صارت كالمعدوم
ويمكن ان يقال في الجمع بين العوض والمعوض ان السورة نزلت هكذا
بلفظ الله وعلى تقدير اشتقاق الاسم المقدس كما هو المفروض تكون
الهمزة التي هي فاء الكلمة جزءا حقيقيا فهي من حروف الفاتحة والجزء ايضا
وهي ايضا من حروفها وهذا التركيب الخاص لهذه الحروف فيه ما يصلح الا
ان يكون قائما مقام البعض وعوضا عن كال والحرف المشدد في كون ال
عوضا عن الهمزة والحرف المشدد عوضا عن الحرفين فاذا عوض عن هذه
الحروف حروف اخر لم توجد فيها هذه الصلاحية والعلل اشكل الا
بالاتيان ببدل بعض دون بعض مع صدق حروف الفاتحة
على كل منها ومنه همزة الوصل فانها سقط في هذا التركيب الخاص ولا يلزم
من ذلك اسقاط مقابلها في البدل الا ان اسقاطها في المبدل لظهور الفرق
بين الاتيان بالعوض والمعوض والاتيان بعوض العوض والمعوض على انه
قد يدعى ان هذا العوض والمعوض ليس على حد غيره كما في مثال مثلا اذا قلنا
ان الهمزة مبدلة من الهاء وعوض عنها كما في مثل ذلك لا الجمع بين الهمزة والهاء خلاف
ما نحن فيه

ما نحن فيه ولعل قول صاحب الكشاف ان الله اصله الاله ولم يقل اصله اله
ناظر الى ما ذكر سابقا او ان المراد من التعويض لزوم ال لهذا الاسم ١٥١
المقدس والا فهي نزلت مقترنة بها وفاء الكلمة جزءا اصلي كما تقدم وهذا
توضيح لما تقدم مجملا وبالجملة فتيقن البراءة موقوف على الاتيان
ببدل جميع حروف الفاتحة والهمزة وال منها ولو لم يعتبر الحروف الاصلية
بل اعتبر نا حروف الوصل والمشدد نقصت حرفين هذا وقد اختار
في رسالة شرح بسم الله الرحمن الرحيم ان الياء عوضا فانه نقل فيها
ثمانية اقوال ثم قال فيها عوض عن الهمزة وردها ثم ذكر ثلثة لمثبت
فيها عوضا واختار بعضها على انه قد يدعى كما تقدم ان هذا التعويض
معناه لزوم ال لهذه الكلمة المقدسة دخولها عليها من غير حذف فيمكن
فلذا الجمع هنا بين العوض والمعوض على حد غيره مضافا الى صدق كل
على انه من حروفها وحاصل ما ذكر ان هذه الحروف كلها حروف الفاتحة
وحذف بعضها الاسنا اقتضت ذلك في هذا التركيب الخاص لا يستلزم
حذفها في غيره فان الاسنا المذكورة قد لا يتفق كلها او بعضها
فلا ضابط لذلك حتى يخلو اعتبار جميع الحروف وبدون ذلك لا يحصل
يقين البراءة وباعتبار ذلك غاية ما يلزم احتمال زيادة كلمة مثلا
من القرآن وذلك لا يضر خصوصا مع التوقف على ذلك والله اعلم
ومن ذلك قوله في بحث الحيض من شرح اللمعة بعد قول المصنف ويجب
الجلوس في مصلاها بعد الوضوء المنوي للقربة دون الاستباحة وتذكر الله
بقدر الصلوة لبقاء التمرين على العبادة فان الخير عادة اقول محل السؤال
قوله فان الخير عادة وهذا الكلام اما حديث او من مشهور الكلام الحسن
وفهمه يتوقف على ذكر مقدمة وهي انه اذا قيل فلان عادته الخير وفلان
عادته الشر فالمراد منه فعل الخير وفعل الشر لان المعتاد منه فعل ذلك وانما
قيل فلان يفعل الخير او فلان خيّر ونحو ذلك فانما يقال لمن يكثر منه ذلك
بحيث يصير ملكة له فمعنى كون الخير عادة ان فعله بحيث يعد صاحبه فاعلا

تم الخبر عادة ... اللمعه

للخبز ملكة تحصل من اعتبار ذلك وتكريره ومن حصل منه مرة واحدة
مثلا وان صدق عليه فاعل الخبز بالنسبة الى تلك المرة لكنه لا يطلق
عليه فاعل الخبز اذ كان المقام يقتضي حصول ذلك منه وتكرره مع الاله
قوله عادة على ذلك فان كونه ملكة وعادة لم يدل على ما ذكر فعادة
خبزان وهو محكوم به على اسمها مع اعتبار المضاف المحذوف كما اذا
قلت الخبز ملكة والخبز يحصل بالاعتياد والحائض اذا نقلت ذلك
في الاوقات المذكورة تكون قبل اعتيادها فعل الخبز فيسهل عليها او ربما
تركته لذلك ومن ذلك قوله فيما يسهل عليه وكونه عنه ماكولا او
ملبوسا عادة من شرح اللمعة نعم لا يفلح النادر كاكل المخمصة والعقير
المتخذ للشتاء من نبات لا يغلب اكله اقول هذه العبارة ظاهرة
ولكن لما اشتهر فيها تصحيف المخمصة بالخاء المعجمة والصاد المهملة بالمخمصة
بالحاء المهملة والضاد المعجمة اصحف الحال كتبت ما يوضحها فوضحها للكواضح
فاضافة اكل المخمصة كاضافة مكر الليل ونحوه اما بمعنى في او اللام على
الخلاف بين النحاة وفيه من ايجاز البلاغة ما هو ظاهر فان اكل المخمصة
اصله اما ماكول الاشياء والتي لا يتعارف اكلها في وقت المخمصة وهي المجاعة
والقحط والاضافة تحصل بادنى ملابسة فكيف مع تمام الملابسة واما
بالمعنى المصدري ومعناه كاكل الاشياء التي لا يعتاد اكلها في وقت
المخمصة كما ان معنى مكر الليل المكر الواقع او الكائن في الليل وهذا يؤول
الى الاول بعد ملاحظة فرق دقيق بينهما او في معنى الوجه الاول
وهو كون الاكل بمعنى الماكول ما في شرح القواعد للمحقق الشيخ علي
فانه قال نعم لو اكل نادرا او في محل الضرورة لم يعد ماكولا كما في المخمصة
بما في المخمصة الماكول فيها اي الذي يؤكل فيها واستغنى عن لفظ الماكول
لسعة فعبر عنه بالموصول وهو ناظر الى قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة
فان معناه والله اعلم فمن اضطر الى اكل ما لا يجوز ونحوه في وقت مخمصة
فلا اثم عليه والشيخ علي نور الله قبره في عبارته باعتبار ان بيانه بالموصول
وهو ما في عبارة شرح اللمعة الى فيها بالاضافة التي بمعنى في وكون المصدر

بمعنى

Marginal notes (right margin): واذا نوكيت ربما نزول عنها ملكة الثانية فيسهل تركه عليها وربما تركته

كما ان مما يسمى ثانية مسئلة وبالاستعادة كما في شرح اللمعة

بمعنى المفعول شايع لا ينكر كخلق الله واكل زيد وشربهم وعمله وقلبه ونحوها
ذلك فاي مانع منه ويستقام من المعنى المصدري ايضا ظاهر اذا نقر
هذا فعبارة شرح القواعد موكدة لكون قوله والعقاقير معطوفا
على قوله اكل المخمصة اي ماكولها الا على المخمصة اي وكالعقاقير وخفض
الجار او جر ولا مانع منه وهذا اظهر الاوجه ويجوز على تقدير كون
الاكل بمعنى الماكول عطف العقاقير في عبارة شرح اللمعة على المخمصة والمعنى
كماكول وقت المخمصة وماكول العقاقير فاضافته كما في الاراك اي لا مانع
من تغاير الاضافات مع العطف والقرينة ويجوز عطفه على اكل المخمصة
بالمعنى المصدري غاية ان اضافة المعطوف عليه بمعنى في على قول
بعض النحاة واضافة المعطوف من اضافة المصدر الى مفعوله او على
تقدير كون الاكل بمعنى الماكول يجوز في اكل العقاقير ان يكون الاضافة
بيانية اي الماكول الذي هو العقاقير ويجوز كون الاضافتين من
اضافة المصدر الى مفعوله فلا تغاير بينهما فالاول يتقدير مضاف
بمعنى اكل الماكول المخمصة نظرا الى اسال القرية واكل العقاقير ظاهر ويجوز كون
الاضافتين معنويتين كاكل زيد فان الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة
وكل هذا موافق لقوانين العربية والبلاغة فظهر ان التصحيف المذكور
بارد لفظا ومعنى وطبعا فانه لا مسمى له في اللغة ولا في العرف ولا مناسبة له
في هذا المقام نعم الموجود الخمص في كتب اللغة وانه نبت ترعاه الابل
واي منا في التمثيل به مع خفاء به وعدم وجوده الا في بعض الصحارى
التي ربما لم يعثر عليه فيها المضطر ولا غيره مع ان التعبير لا يشعر بانه
من الماكول للضرورة فان العبارة تدل على انه يؤكل نادرا وما اظن احدا
يقدر على اكله في وقت الضرورة فضلا عن غيره خصوصا مع وجود غيره من ورق
الاشجار والاعشاب غير المرة ويتقلل جعله على الضرورة عنه او الى المخمصة
بما وردنا ان عليها واي نكتة في ارتكاب التجوز بادعيه عنه وكونه
من تسمية الحال باسم المحل كما قيل وهلا قيل كالخمص وما الذي دعى الشيخ على

في شرح القواعد الى ان يقول كما في المخمصة فان ارتكاب التجوز لا يمكن بمحله
فيه وكانه عجز عن التعبير بالخمص حتى عبر بما في ارض الخمص اللهم الا
ان يقال انها القرائن وعدم معرفته وللتفتيش عليه في الصحاح
وعلى اسمه في كتب اللغة احتاجا الى التعبير عنه بالارض التي نبتت فيها
واين هذا مع تسليم عن عموم ما يتكلف وفن الضرورة وهو غير
معتاد والباعث على هذا الانكار على حيث ذكرت انه المخمصة بالخاء
المعجمة والصاد المهملة لبعض الطلبة وان الصواب ما افاده ومن ذلك
قوله في بحث الحائض من شرح اللمعة بعد قول المصنف ويكره وطيها
بعد الانقطاع قبل الغسل على الاظهر خلافا للصدوق رحمه الله حيث
حرمه ومستند القولين الاخبار المختلفة ظاهرا والحمل على الكراهة
بطريق الجمع والاية ظاهرة في التحريم قابلة للتاويل اقول هذا القول
حكي عن الصدوق مطلقا وفي الفقيه لا يجوز مجامعة المراة في حيضها
لان الله تعالى نهى عن ذلك فقال ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك
الغسل من الحيض فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المراة واراد
زوجها ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى وهذا
الكلام لا يدل على ما نسب اليه من التحريم الا ان تكون في غير الفقيه وفي
صحيح محمد بن مسلم اذا اصاب زوجها شبق فليامرها فلتغسل فرجها ثم يمسها
ان شاء قبل ان تغتسل وفي موثقة علي بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام
قال سالته عن الحائض ترى الطهر فيقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال
لا باس وفي رواية ابي بصير قال الا احب تغتسل ونحوها رواية عبد الرحمن
ورواية سعيد بن يسار قال والدي طاب ثراه بعد نقل هذه الروايات
وما ذكره جدي وتبعه عليه شيخنا من الجمع بين الروايات بالحمل على الكراهة
مع اشكال لدلالة النص الصحيح على التفصيل فعلى تقدير العمل بمضمون الروايات
من غير ردها بالضعف يمكن الجمع بالجواز مع الشبق ومع عدمه على كراهة
على كراهية وان خص العمل بالصحيح اقتصر على مورده انتهى كلامه اعلى الله مقامه

مسئلة في وطي الحائض بعد الانقطاع قبل الغسل في شرح اللمعة

ثم نقل

ثم نقل بعده ما يتعلق بالاية ونقل ما تكلم به جده في الروض وطال الكلام
بينهما بابحاث نفيسة جمعت ما لم اره في كتاب مما يتعلق بالكلام فيها
على الاية فمن اراد ذلك وقف على الكتابين فان فيهما منه المراد والكلام
المستفيض وبالجملة فالمستند الكراهة لقراءة السبعة بالتخفيف وعدم منافاة
التشديد لها اما بناء على ان تفعل ياتي بمعنى فعل كتبسم وتبين فيحمل عليه
صونا للقرائتين او يحمل النهي في هذه القراءة على الكراهة ويكون النهي عنه
المباشرة بعد الانقطاع لسبق العلم بالتحريم حال الحيض من الاية او يحمل يطهرن
بالتشديد على غسل الفرج او لغير ذلك كما قيل واقول ان الذي يخطر بالبال
في هذا المقام فيما يتعلق بالاية الشريفة والله تعالى اعلم لعله محصل مفهوم
وهي انه قد يعلق امر على شيئين ويكون احدهما مترتبا على الاخر بحيث
لو اتى بالثاني من غير الاول لم يحصل الامر المطلوب كما اذا قلت لا تعط
زيدا شيئا حتى ياتيك فاذا اتاك وطلب منك كذا فاعطه فاذا كان الغرض
متعلقا اولا بالاتيان وبعده بالطلب لم يحصل هذا من قولك اذا طلب منك
كذا فاعطه اذا تقرر ذلك فعلى قراءة السبعة وهي قراءة التخفيف يمكن ان يقال
انه تعالى علق القرب على التطهر وهو الغسل ولكن لما كان الغسل معلقا على حصول
الطهر من الحيض يعني الانقطاع وانه لا يكفي التطهر وهو الغسل من دون ذلك قدم
الطهر على التطهر لهذه العلة فلا تعتبر هنا مفهوم الغاية وكونه منافيا لما بعده
بل يستفاد من مجموع الكلام ان الطهر غاية موقوفة على غاية اخرى فلا منافاة
فان قلت في المعلوم ان غسل الحائض المؤثر لها انما يكون بعد النقاء فكان عنه
ذكر التطهر قلت انما علم هذا وغيره من الاحكام من الاية ونحوها فلو لا ذكر
هذا لما دل حينئذ الاية مع قطع النظر عن معلومية الحكم من غيرها على انه يكفي في حل الوطي
تحصيل صورة الغسل كما تكفي عند غسل الفرج مع الشبق واذا تقرر هذه
الجملة فلا منافاة بين الاية وصحيح محمد بن مسلم الدال بمنطوقه على الجواز مع الشبق
وغسل الفرج وبمفهوم الشرط المعتبر عند المحققين على عدمه فانه تقييد للتعليل
او لم خصصه في هذا الفرد ومثل هذا واقع في تخصيص بعض عمومات القرآن وتقييد
مطلقها بالاحاديث بناء على جوازه ويبقى من الاحاديث التي لم تبلغ حد الصحة

فما تضمن منها نفي البأس يمكن حمله على حال المشقة وعسر الغسل ان لم نظر احر
لملاحظة ظاهر الاية والحديث الصحيح وما دل منها على النهي حتى تغتسل
موافق لظاهر الاية واذا قلنا في الاية باستثناء الصورة المذكورة
ففي الاحاديث التي لا تبلغ حد الصحة بطريق اولى فلم ينعقد اجماع على
خلافه فان قلت كيف تصنع بقراءة التشديد فان التوجيه الذي
ذكرته في قراءة التخفيف لا يتمشى فيها قلت يمكن ان يكون الخطاب
بقراءة التشديد لمن يعلم ان الغسل لا يكون الا بعد النقاء ولكون
فائدة قراءة التخفيف اكثر كانت قراءة للسبعة فقد تم وتما تقرره
يظهر قوة كلام الصدوق وفساده طاب ثراه واستدلاله بالاية الكريمة
وان كان ظاهره البناء وعلى قراءة التشديد لكون معنى التخفيف
في النقاء اشهر لانه الخروج من الحيض يقال طهرت المرءة اذا انقطع
حيضها مع احتمال حمل البناء على التخفيف ايضا فقد قال والدي طاب ثراه
انه يتوهم من القاموس ان طهرت انقطع دمها واغتسلت من الحيض
والله تعالى اعلم بحقايق احكامه ومن ذلك قوله ره في بحث الهدي من شرح
اللمعة بعد قول المصنف ره ويجب في الذبح جذع في الضأن او ثني من غيره تام
الخلقة غير مهزول ويكفي فيه الظن بخلاف ما لو ظهر ناقصا فانه لا يجزي
لان تمام الخلقة امر ظاهر فيتبين خلافه يستند الى تقصيره وظاهر العبارة
ان المراد ظهور المخالفة فيهما بعد الذبح اذ لو ظهر التمام قبله اجزاء قطعا
ولو ظهر الهزال قبله مع ظن سمنه عند الشراء ففي اجزائه قولان احوطهما
الاجزاء النص وان كان عدمه احوط اقول قد اشتبه اشكال هذه
العبارة وهي قوله اذ لو ظهر التمام قبله اجزاء قطعا فان التعليل لا وجه له
ولا ارى في هذا اشكالا الا ان مراده طاب ثراه بقوله اذ لو ظهر الخ
بيان ما علل ظاهر العبارة المصنف ره باعتبار القيدين من الاقسام
لا يجد ظهور المخالفة قبل الذبح ليكون المناسب ان يقول اذ لو ظهر
النقص

مسئلة في بحث الهدي من شرح اللمعة

باذهاننا ج

النقص بل التمام ويوضحه ان ظاهر عبارة المصنف ره ان المراد ظهور
المخالفة فيما لو ظن السمن فظهر بعد الذبح مهزولا فانه لا يجزي او ظن
التمام فظهر ناقصا بعد الذبح فانه لا يجزي اذ لو لم تظهر المخالفة كان
ظن التمام فظهر اي تحقق وعلم قبل الذبح فانه يجزي او تحقق الهزال
قبل الذبح ايضا وان ظهرت المخالفة مع ظن عدمه وقت الشراء
ففي اجزائه ما ذكر والحاصل انه اراد بيان احكام الاقسام فقد
جعلها في المسالك عشرة قال لانه اما ان يشتريها على انها سمينة
او مهزولة ثم اما ان تظهر الموافقة او المخالفة قبل الذبح او بعده ثم ذكر
صورتين وهما ما لو ظهرت سمينة بعد الذبح او السمينة مهزولة قبله
ولم يذكر ظهور النقص قبل الذبح لعدم اجزائه بطريق اولى وذكر المهم فقط
واذا اعتبرت القيد والمقيد ظهر لك وجه ذكر ما عداه وحصر فيهما في
قوله ظهور المخالفة فيهما يرجع الى ظن التمام وظن كونه غير مهزول وافتقر
ومن ذلك قوله ره في كتاب التجارة في بيع ما يملك وما لا يملك بعد
قول المصنف ره ولو باع عبد المملوك مع ملكه ولم يجز المالك صح في ملكه ويخير
المشتري مع جهله فان رضي صح البيع في المملوك بحصته من الثمن بعد تقويمهما
جميعا ثم تقويم احدهما منفردا ثم نسبة قيمته الى قيمة المجموع ويخصه من الثمن
مثل تلك النسبة فاذا قوما جميعا بعشرين واحدهما بعشرة صح في المملوك
بنصف الثمن كائنا ما كان وانما اخذ بنسبة القيمة ولم يخصه من الثمن
قدر ما قوم به لاحتمال زيادته عنه ونقصانها فيما يجمع في بعض الفروض
بين الثمن والمثمن على ذلك التقدير كما لو كان قد اشترى المجموع في المثال
بعشرة وانما يعتبر قيمتهما مجتمعين اذا لم يكن لاجتماعهما مدخل في زيادة
قيمة كل واحد كثوبين اما لو استلزم ذلك كمصراعي باب لم يقوما مجتمعين اذ لا يستحق
مالك كل واحد ماله منفردا وح فيقوم كل منهما منفردا
وينسب قيمة احدهما الى مجموع القيمتين ويؤخذ من الثمن بتلك النسبة نعم لو كان

مسئلة في بيع ما يملك وما لا يملك شرح اللمعة

لمالك واحد فاجاز في احدهما دون الاخر امكن فيه ما اطلقوه مع احتماله
وما قيل بانه اقول اورد على هذه العبارة بعض الافاضل ما صورته
لا يخفى ان البائع ح لا يستحق الا بازاء قيمة واحد منفرد من منفردين
فاذا كان الثمن بازاء منفردين يتضح ما ذكره من رد الثمن بقدر
نسبة قيمة المنفرد الذي لم يجز مالكه الى قيمة المنفردين واما اذا كان
الثمن بازاء مجتمعين كما هو الظاهر قبل علم المشتري بكون احدهما
للغير على ما هو المفروض المسئلة فلا يكون الثمن بازائهما منفردين
حتى يعتبر قيمتهما منفردين ويوخذ من الثمن بتلك النسبة بل الثمن
ح بازاء ثلثة اشياء حقيقة المصراعين والهيئة الاجتماعية فاذا
فوزع الثمن عليه بقدر نسبة قيمة احد المصراعين الى قيمتهما منفردين
ظلم الفضل على المشتري واعطاء للبائع زائدا على حقه كما ان رد الثمن
بقدر نسبة قيمة احدهما الى قيمتهما مجتمعين ظلم على ما ذكره الشارح الا ان
الثاني اظلم فالصواب ان يقوما مجتمعين ويقوم مال البائع منفردا
ويبقى من الثمن في يد البائع بقدر نسبة قيمة ماله منفردا الى قيمتهما مجتمعين
ويرد قيمة الثمن الى المشتري وح لا ظلم اصلا انتهى كلام المورد وهو ناش
عن مجرد تصرف عقلي من غير ملاحظة القواعد المقررة التي اذا لوحظت
لم يكن ظلم ويظهر الصواب الواقعي من الخطأ الواقعي وان اردت ظهور الامر
كما هو موافقا لما عليه الاعتماد فاسمع لهذا الكلام وتدبره وهو انه قد تقرر
ان البيع انما يتعلق اصالة بالاعيان دون المنافع ونحوها من الخصوصيات
والاعتبارات وان تعلق بالمنفعة على بعض الوجوه فهو فيما اذا كانت منضمة
الى العين مع القصد الى الضميمة كما لو قال مثلا بعتك البستان الفلاني
ومنفعة الدار الفلانية بكذا وذلك بخلاف محل النزاع نعم المنافع في
الخصوصيات والاعتبارات قد تزيد قيمة الاعيان وتنقص باعتبارها
ولا يلزم من ذلك مقابلتها بحصة من الثمن واجزاء الثمن موزعة على اجزاء الثمن
العينية دون غيرها فلو توهم المشتري صفة في المبيع او اوهمه البائع اياها

فاشترى بقيمة زائدة عما لو لم يكن ثم ظهر عدمها لم يكن له الا الاخذ بجميع الثمن
او الرد ولهذا حكموا في الغبن والتدليس باختيار الرد والاخذ بما وقع
عليه العقد واحتاجوا في صورة اخذ ارش المعيب الى فرض كونه في مقابلة
جزء فائت من المبيع فهو بمنزلة مال الغير وما لا يملك فانه يقابله جزء من الثمن
كما يقابل ما لا يملك ومال الغير فالجزء الفائت المقابل بحصته من الثمن هنا
كالجزء الفائت في غيره كذلك وقد ذكر في ذلك في مسئلة بيع الجارية مع اشتراط
البكارة ان الارش جزء من الثمن وهو لا يوزع على الشروط ومثله
كثير في عبارات الاصحاب كالمحقق في الشرايع وغيره والحاصل ان ما صح
فيه البيع فانما هو بالعقد السابق والعقد اشتمل على ثمن معين ومثمن كذلك
واذا فات بعض العين سقط من ذلك الثمن ما قابله وبالتتبع ظهر صحة هذه
المقدمات وحينئذ ظهر انه اراد بذلك ان اطلاقهم تقويمهما مجتمعين
ثم تقويم احدهما لا يتم في صورة تكون للهيئة الاجتماعية مدخل في الزيادة
القيمة في زيادة قيمة العين فانه لا يناسب تقويمهما مجتمعين ثم تقويم
احدهما منفردا ونسبته الى المجموع لفساد النسبة والقاعدة ووجهه انا لو فرضنا
قيمة كل واحد منفردا عشرة مثلا وقيمة المجموع ثلثين كانت نسبة احدهما الى
المجموع الثلث فان نسبنا ما صح فيه البيع لزم منه الرجوع بثلثي الثمن او ما لم يصح
لزم الرجوع بالثلث والفرض تساويهما في القيمة والنسبة غير معقولة والنقض
اطلقوا تقويم احدهما وهو شامل لتقويم ما صح فيه وما لم يصح فلو اخذنا تقويم ما لم يصح لزم
الرجوع بثلث الثمن في المثال المذكور فيبقى مع البائع ثلثان مقابل ماله منفردا
او العكس فيقابل ما لم يصح ثلثا الثمن وعلى التقديرين يلزم مقابلة احدهما
بقيمته منضما وهو فاسد وهو المراد بقوله اذ لا يستحق مالك كل واحد ماله
الا منفردا فكيف اواذا كان كل واحد لا يستحق ماله الا منفردا فكيف يجعل الوجه
المذكور للتقويم طريقا الى معرفة ما يخص كل واحد والحال ان حصة
المجتمع معتبرة في هذا الطريق سواء كانت ملاحظة حال الاجتماع لا الحاصل
ان ارادة بذلك بيان قاعدة كلية تنطبق على جميع الجزئيات وتوافق
ما تقدم ذكره وذلك يتم بما ذكرناه لا بما ذكروه فان قيل يلزم على هذا القول

احد البايع من المشتري زيادة عن قيمة ما المنفرد اه وقد ذكر في التعليل
انه لا يستحق مالك كل واحد ماله الا منفردا او بينهما اتناف فليت
راجعه بل لك انه يستحق ماله غير منضم الى مال الغير بنصف الثمن مثلا واما
ام لا دخل له في البيع وباعتبار التقويم على الصورة المذكورة يلزم
منه استعلام قدر غبن كل واحد فهو طريق الى ذلك وهي تقتضي ان يكون
احدهما او كلاهما يستحق ماله منضما فلو قوما مجتمعين لزم استحقاق جزء منهما
ماله منضما والاخر غير منضم فيوزع الثمن على احدهما مع اعتبار الضم فيه
وعلى الاخر مع عدمه كالثلث والثلثين في المثال المذكور فيعتبر الضم
فيهما كما في بعض الصور والحال ان البيع وقع على حصة البايع غير منضم
في الواقع وبطل في حصة غيره كذلك فلو قوما مجتمعين لزم اعتبار الضم
في احدهما او فيهما وقد ظهر عدم استحقاقه لكل واحد منهما فلا معنى لاعتبار
احدى المعينين منضما او هما لتزيد القيمة بسبب ذلك وذلك لا ينافي استحقاقه
من الثمن ما قابل ماله حال البيع منضما لما تقدم على ان البيع قد يكون
بزيادة عن قيمتهما منفردين وقد يكون بقيمتهما منفردين وقد يكون
باقل من قيمتهما منفردين اذ لا يشترط في البيع التقويم والبيع بالقيمة
الواقعية وقد تختلف قيمة المبيع باختلاف وقت البيع والتقويم بالزيادة
او النقيصة وما وافق التقويم لقيمتهما منفردين او منضمين حال البيع
وقد يتفق البيع بقيمتهما منفردين ويجهل الامر فلا يكون لذلك قاعدة
ينضبط بها بخلاف ما تقرر فانه قاعدة كلية اذا تقرر ذلك فالظاهر الواقع
على المشتري في بعض الصور يندفع بخيار تبعيض الصفقة بل قد يجتمع معه
خيار الغبن والتدليس ايضا في بعض الصور لشمول قاعدة كل واحد
منهما له في بابه فالاظهر مع موافقته لقواعدهم والنص ان المشتري اما ان يكون
عالما بعدم ملك البايع للبعض وجاهلا فعلى الاول فلا دخل للضرر
على نفسه وعلى الثاني يدخل في باب لبس ونحوه فان قيل بعضهم
الى ان ابتداء البيع من حين الاخذ بالخيار فهو ابتداء بيع بعد معرفة
الاستحقاق البعض لغير المالك فلا معنى لاعتبار الثمن السابق قلت على تقدير
موافقة المصنف والشهيد رحمهما الله تعالى على هذا القول بالاخذ عند الجميع
اغا هو

اغا هو بالثمن السابق مع ان الظاهر عدم اختيارهما ذلك فتدبر هذا المحل
ليظهر لك سر كلامه وما اشتملت عليه عبارته من الفوائد مع الايجاز
غير المخل ويندفع ما اورد عليهما ويظهر انه غير ظاهر والله تعالى اعلم ومن ذلك
قوله طاب ثراه في شرح خطبة الكتاب في بحث الحمد والجنس وهو راجع
الى السابق باعتبار قوله اراد بالسابق الاستغراق وكتب في الحاشية
وجه رجوعه اليه بالاعتبار ان جنس الحمد اذا كان محكوما بكونه
فضله اقتضى كون جميع افراده كذلك لان الجنس وان تم في ضمن فرد
واحد الا انه دام افراد الحمد هنا الوجود مع غيره وجد الجنس معه
في ضمنه فلا يكون مختصا به وقد تقدم في كلامه ما يدل على اختصاصه
واختصاره عنه فيكون الجنس مفيدا هنا فائدة الاستغراق فان
الكلام السابق المقتضي للاختصاص وان احتاج الى دليل خارج وهو كلا
حصر جملة في الله يقتضي حصر جملة غيره لاشتراكهما في المعنى الموجب للحصر انتهى كلامه
اعلى الله مقامه واعترض عليه السيد على الصائغ بقوله قلت هذا البحث
لا ياتي في مثل هذه العبارة لان مقتضاها ان حمدي مختص بالله
والحمد فضل من الله فجعل اللام للجنس في الحمد فضله لا يعود الى الاستغراق
باعتبار حصر الحمد في الله واحدهما غير الاخر وهذا واضح وانما نشا ذلك
في لام الحمد ومنه نشاء الوهم والله اعلم وعلم بذلك ان الحاشية ومحلها
يحتاج الى التنقيح انتهى ونقل والدي عن والده رحمهما الله انه قال طاب
ذلك من قولهم في الحمد لله ان الجنسية كالاستغراق قال والفرق واضح
لان الموجب في ذلك كون الكلام للاختصاص اختصاص الجنس يقتضي اختصاص
كل فرد الى اخر البحث المشهور قال والدي طاب ثراه في اخر بحثه بعد توجيه كلا
ما استبعده وهو بعيد الا ان الحصر غير مسلم في الاصل والبناء على غيره اصعب
لا وجه له انتهى ثم نبههم غيرهم على معنى ما ذكروه وكلام السيد على ما يعتبر
في انه بعد ملاحظة الاصل والحاشية خطر بباله الاعتراض المذكور وهو غريب
فان توجه الحاشية لا دخل له ببحث الحمد لله ولا يليق بمثله ان يتوهم ان بحث الحمد

لله يجرى هنا مع تصريحه بما يدل على ارادة شيء اخر وكلام جدى ره
لعله لما ذكره لم يكن فى نظره الحاشيه كما عنه ره عنه والذى يتوهم فى
كلامه ما يدل على ملاحظتها وكلام والدى ره حاصله انه لا استغراق
هنا ولعلك اذا تدبرت ما ذكره فى توجيه كلامه تجد الجميع او ورد
عليه فاقول وبالله التوفيق ان المصنف ره حصر حمده فيه تعالى بقوله
الله احمد والوجه المقتضى لحصر حمده هو المقتضى لحصر حمد غيره فى قوله
والحمد فضله اى حمد المصنف ره وغيره فضل منه فاذا اريد الجنس كان
معناه فلو وجد فرد غير محكوم بكونه فضله وجدت الحقيقة فى ضمنه
وقد تقدم ان جميع افراد الحمد مختصة به فيما فى ما تقدم من ان جميع
الحمد مخصوص معنى الاستغراق بمعونة ما تقدم وحاصله انه قد حكم على
جنس الحمد الذى انحصر جميع افراده فيه تعالى بكونه فضله فخروج فرد
عن الحكم لا يوافق الحصر المذكور فيتم ذلك بهذا الاعتبار واعلم
انه يمكن اعتبار كون الجنس راجعا الى الاستغراق من غير ملاحظة
ما سبق بان تقول الحكم على جنس الحمد بكونه فضله يقتضى تخصيصه به
من جهة الاضافة فى فضله فانها اما بمعنى اللام فالمعنى ان جنس الحمد
فضل له ومختص به تعالى فلو وجد فرد خارج عن كونه فضلا له وجدت
الحقيقة فى ضمنه فلا يكون جنس الحمد فضلا مختصا به تعالى وقد فرض
ان الجنس مختص به هف واما بمعنى من باعتبار المعنى والمقام وان
فضله فالمعنى ح ان جنس الحمد فضل منه وهو يقتضى اختصاصه به ايضا
بالتقرير السابق ويمكن على بعد تطبيق كلامه ره على هذين الوجهين
ايضا وهو ان يكون قوله وجه رجوعه الى قوله فلا يكون مختصا
به كلاما مستقلا وقوله وقد تقدم فى كلامه ما يدل على اختصاصه
واختصاره فيه كلاما مستانفا كالتأكيد له فى الجملة وقوله فيكون الجنس
مفيدا هنا فائدة الاستغراق الخ تفريع عليهما اى اذا دل الكلام الاول
على الحصر مع معونة الكلام السابق عليه المقتضى للاختصاص وان احتاج
الحصر

عليه م

الحصر والكلام الثانى الى دليل خارج الخ فتامل ومن ذلك قوله ره
فى بحث الاذان والاقامة ويستحب الطهارة حالتهما وفى الاقامة اكد
وليست شرطا فيهما عندنا من الحدث بل ثم لو اوقعه فى المسجد بالاكبر لغا
للنهى المفسد للعبادة اقول هذا مبنى على ان النهى عن اللبث يستلزم النهى عن كل
ما يستلزمه والاذان يستلزم اللبث اذ هو المفروض فانه اذا اذن خارجا
او مترددا مع جوازه او ما ذكان خارجا عن الفرض لانه غير منهى وقد ذكر
جدى ره فى المعالم وغيره ان تحريم اللازم يقتضى تحريم الملزوم اذا كان
الملزوم علة للازم والفرض هنا ان الاذان علة للبث ويستلزم لولا انتفاء
حصوله بعلة اخرى ونظره اقتضاء ايجاد السبب لايجاب المسبب هذا مثل
على فساد العبادة فى المكان المغصوب بان النهى عن الكون يستلزم النهى
عن جميع الحركات والسكنات ومنها العبادة فيفسد اعم عادم للنظير ويمكن
بناؤه على مسئلة كون الامر بالشيء النهى عن الضد الخاص ضد الحاضر
لانه مامور بالخروج والاذان مع اللبث يضاده وان كان فى المقامين
ولكنه موجود هذا اذا لم يكن نهى بالخصوص ومن ذلك قول الصدوق
رضى الله عنه فى الفقيه فى نكت حج الانبياء قال ابو جعفر عليه السلام اتى ادم
هذا البيت الف اتية على قدميه منها سبعمائة حجة وثلثمائة عمرة وكان يأتيه
من ناحية الشام وكان يحج على ثور اقول عليه السلام وكان يحج على ثور يحمل على
احدهما وهو الظاهر انه كان يحمل زاده والات سفره على ثور وشيء هو فانه كما يقول
كما يقال لمن يركب بعيرا مثلا فى طريق الحج فلان حج على بعير يقال لمن يحمل زاده
عليه حج على بعير لانه لا بد فى المقامين من تقدير فتقديره فى الاول راكبا على
بعير وفى الثانى حاملا اسبابه ونحوه على بعير ويجوز فى مثله تضمين حج معنى ركب
بقرينة تعديته بعلى اذا كان راكبا ويحمل زاده الثانى انه كان ياتى باعمال
الحج راكبا على الثور اما المشقة تلحقه من مشى الطريق من الشام الى مكة او غير
ذلك والوجه الاول اظهر على التقديرين لا منافاة بين والحج على الثور
لمعرفته واحتمال انه كان يمر بثور جبل قرب مكة بعيد ولا فائدة فيه ولا ينبغى

اعتباره والله اعلم ومن ذلك قوله ره في الفقيه وقال الصادق عليه السلام
لما حج موسى عليه السلام نزل عليه جبرئيل عليه السلام فقال له موسى ع
يا جبرئيل ما لمن حج هذا البيت بلا نية صادقة ولا نفقة طيبة قال
لا ادري حتى ارجع الى ربي عز وجل فلما رجع قال الله يا جبرئيل ما قال
لك موسى وهو اعلم بما قال قال يا رب قال لي ما لمن حج هذا البيت
بلا نية صادقة ولا نفقة طيبة قال الله عز وجل ارجع اليه وقل له
اهب له حقي وارضي عليه خلقي الحديث اقول محل الحاجة فيه قوله تع يا جبرئيل
ما قال لك موسى وهو اعلم بما قال فيمكن ان يقال ان هذا ونحوه
مما هو كثير من هذا القبيل من الابتداء منه تع بذلك ليتجرأ احسن
بالعرض عليه تع ولا تمنعه الهيبة عن ذلك خصوصا عرض مثل هذا
حيث انه بعيد [illegible] بنية صادقة ولا نفقة طيبة ويمكن انه تع لم يقل له
ذلك في المرة الثانية التي وقع السؤال فيها عن الحج بنية صادقة
ونفقة طيبة لان جبرئيل ع يريد السؤال عما يعلم انه تع راض به وانه تع يعلم
ما يترتب عليه من الثواب ومثل ذلك يجري في ملوك الدنيا اذا اراد
احد اتباعهم عرض شيء عليهم من عدم الاقدام هيبة لهم خصوصا مع احتمال
عدم الرضا بما يعرضه اي عدم الرضا بذلك الفعل لمنافيته مما يقتضي ذلك
واي نسبة بين هذه العظمة وتلك وهذا كله بحيث ما يقبل اليه افهامنا
القاصرة من الاحتمال والظ ان المراد هنا بعدم صدق النية ان لا يقبل
الحرية تبطل بها ترتب الثواب بعدم طيب النفقة ما لا يكون ظاهر الحرمة
لئلا ينافي ما دل على خلاف ذلك وايضا الخلو عنه الظ ان المراد به ما لا يدل
تحته تعريض الخلو عن جميع حقوقهم لئلا ينافي ما ورد بخلاف ذلك ويحتمل
ارادة كونهم راضين عنه في الدنيا اذا لم يكن لهم حقوق او مطلقا او في الاخرة
ويحض ببعض الحقوق والله تع اعلم ومن ذلك قوله ره في باب ابتداء الكعبة
من الفقيه وقال الصادق عليه السلام ان الله تبارك وتعالى دحا الارض
من تحت الكعبة الى منى ثم دحاها من منى الى عرفات ثم دحاها من عرفات الى منى
فالارض من عرفات وعرفات من منى ومنى من الكعبة الحديث اقول هذا مشهور
بالاشكال

بالاشكال واي اشكال فيه فان ابتداء الدحو من تحت الكعبة الى منى
ثم من منى الى عرفات ثم دحاها من عرفات الى الجهات بحيث انتهى الى
منى وهذا ظاهر والحديث في الكافي كما هنا والله تع اعلم ومن ذلك
قوله ره في الفقيه وقال الصادق عليه السلام سير المنازل ينفد الزاد
ويسيء الاخلاق ويخلق الثياب والسير ثمانية عشر اقول هذا يحتمل وجوها
الاول وهو الظ ان المراد بسير المنازل جعلها كثيرة مع امكان
تقليلها وبيانا سببه نفود الزاد واساءة الاخلاق واخلاق الثياب
فان السفر اذا طال يترتب عليه ذلك الثاني جعل المنازل منزلا او
المنزلين واحدا وما هو من هذا القبيل وهذا لا ينافي ان الامور
المذكورة كلها وان ناسبه بعضها لكنه اقل مناسبة من الاول وقوله
والسير ثمانية عشر الظ ان المراد منه السير المتوسط بين الامرين
ثمانية عشر ميلا فراسخ وهذا هو السير المعتدل الذي ينبغي فعله والله اعلم
ومن ذلك قوله ره في باب تقصير المتمتع من الفقيه وسأل جميل بن دراج
عن متمتع حلق راسه بمكة فقال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان كان
تعمد ذلك في اول شهور الحج بثلاثين يوما فليس عليه شيء وان تعمد ذلك
بعد الثلاثين التي يوفر فيها الشعر للحج فان عليه دما يهريقه اقول يحتمل
ان يكون معنى الحديث ان الحلق ان وقع في اول شهور الحج وهو شوال
اي في اوله الى مضي ثلاثين يوما فلا شيء عليه لانه يوفر في هذا المقدار
للحج ولا عمرة وان حلق بعد مضي الثلاثين التي لم يوفر فيها بالسوية للحج فان عليه
دما يهريقه ولعل المراد بها ذو القعدة فقد ورد في الاخبار عدم الاخذ
من الشعر في ذي القعدة لمن اراد الحج وعلى هذا فحكم الحلق في ذي القعدة غير
مذكور ويحتمل ان يكون المراد بعد دخول الثلاثين واقرب من ذلك
بحسب المعنى ان يكون التي صفة للمدة او للايام المعبر عنها بقوله بعد الثلاثين
او خبر مبتدأ تقديره وهي التي يوفر فيها الشعر للحج وهذا يدخل فيه
ذي القعدة وما بعده بخلاف الاول وبالجملة فلا اشكال في هذا الحديث
باق في الجملة والله تع اعلم ومن ذلك ما روي عن الصادق عليه السلام انه سئل

صلوات الله عليه صح

كم كان طول ادم عليه السلام حين هبط الى الارض وكم كان طول حوا عليها السلام
فقال وجدنا في كتاب علي عليه السلام والصلوة ان الله تعالى لما اهبط ادم عليه السلام
وصلوات الله عليه وزوجته عليها السلام الى الارض كان رجلاه على ثنية الصفاء
وراسه دون افق السماء وانه شكى الى الله تعالى مما يصيبه من حر الشمس فقصر طوله
سبعين ذراعا بذراعه وجعل طول حواء خمسة وثلثين ذراعا بذراعها
وفي حديث اخر قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان اباكم كان
طوالا كالنخلة السحوق ستين ذراعا انتهى وهذا الحديث بيان بهذه الالفاظ
في قصص الانبياء تسند بها اقول الاشكال في الحديث الاول من جهة
انه اذا كان سبعين ذراعا بذراعه يكون غير مستوى الخلقة فان الانسان
الان طوله سبعة اقدام بقدمه او اشبار بشبره غالبا وهي ثلث اذرع
ونصف بذراعه لان الذراع قدمان فيكون سبعين ذراعا بذراعه
لا يكون الذراع مناسبا للبدن وقد خطر لي في توجيهه اوجه الاول ان
استواء الخلقة ليس منحصرا فيما هو معهود الى الان فان الله تعالى قادر على خلق
الانسان على هيئات اخرى كل منها فيه استواء الخلقة ومن المعلوم ان اعضاءنا
الان لم يتغير عن اعضاء ادم عليه السلام وقامتنا البتة كقامته فالقادر
على خلقنا دونه في القد وعلى نقص طوله عن الاول قادر على ان يجعل
بعض اعضائه مناسبا للبعض بغير المعهود وذراع ادم عليه السلام على ان يكون
قصيرا مع طول العضد وجعله ذا مفصل وحقاقا او لينا بحيث يحصل الانقباض
والحركة كيف شاء كما يمكن بهذا الذراع والعضد فلا يكون النظر في ذلك
الى المعهود لنا والمألوف لما نراه بل الى كمال قدرته تعالى التي لا يعجز عن شيء
فان حصوله من ذلك الطول الى هذا نقله على ما يريد الثاني ان يكون
المراد بالسبعين سبعون قدما او شبرا وترك ذكر القدم او الشبر
لما هو متعارف شايع من كون الانسان غالبا سبعة اقدام او ان
المقام كان يعلم منه ذلك فاذا قيل طول الانسان سبعة يتبادر منه الاقدام
فيكون المراد انه صار سبعين قدما او شبرا بالاقدام المعهودة الان
كما اذا قيل غلام خماسي فانه يتبادر منه كونه خمسة اشبار لا اذرع
مثله ثم ... وعلى هذا يكون قوله ذراعا بذراعه لا من السبعين بل عن طوله
الان

طوله صح

الان وهو السبعون بقدره ذراعه فتبادر لك وفائدة قوله ذراعا
بذراعه معرفة طوله اولا فانه من كون الذراع سبعين قدما
مع كونه قدمين والقدمان سبعا القامة يعلم منه الاول فذكره
لهذه الفائدة على ان السؤال الواقع بقول السائل كم كان طول
ادم حين هبط الى الارض يقتضي جوابا يطابقه وكذا قوله كم كان
طول حوا فلولا قوله ذراعا بذراعه وذراعا بذراعها لم يكن الجواب وفقا
للسؤال الا بقوله دون افق السماء وهو مجمل فافاد عليه السلام الجواب عن السؤال
مع افادة ما ذكر معه من كونه صار هذا القدر الثالث ان يكون سبعين
بضم السين تثنية سبع والمقصود الطول الاول سبعيه اي سبعي الطول الاول
فقد صار طوله الان بقدر سبعي الطول الاول والسبعان ذراع من
حيث اعتبار الانسان سبعة اقدام كل قدمين ذراع فيكون الذراع
بدلا او مفعولا لا بتقدير اعني ونحوه وفي ذكر ذراعا بذراعه الفائدة
المتقدمة معرفة طوله اولا في الجملة فان سؤال السائل عن الطول الاول
فقط يحتمل معه ان يكون عالما بالطول الثاني من مثل حديث الستين
ونحوه فيعلم من ذلك الطول الاول وحواء عليها السلام على الاول امرها
ظاهر وعلى الثاني انه تعالى جعل طول حواء خمسة وثلثين قدما بالاقدام
المعهودة الان وهي خمس ذراع بذراعها الاول فيما يظهر الذراع نظرا انها
كانت على النصف من ادم ولا بعد في ذلك فانه ورد في الحديث ما معناه
ان خيار الرجال من ... دونه في الحسب والمال والقامة لئلا يفتخر المراة على الزوج
بذلك وتعلو عليه فلا بعد في كونه اطول منها على انه يمكن ان يكون ذراعها
اقصر من ذراعه اولا وان فارقته في القامة لما ذكر في الوجه الاول فتامل
وعلى الثالث المعنى انه تعالى جعل طولها خمسة بضم الخاء اي خمس ذلك الطول
وثلثين تثنية ثلث اي ثلثي الخمس فصارت خمسا وثلثي خمس التفاوت بينه
وبينها قليل لانه سبعين في ذراعه اربعة من اربعة عشر والخمس وثلثا خمس
خمسة عشر لان الخمس منها ثلثة وثلثاه اثنان فيكون التفاوت بينهما
يسيرا ان كان الطولان متساويين والا فقد لا يحصل تفاوت والفائدة
في قوله ذراعا بذراعها كما تقدم فان السؤال وقع بقوله كم كان طول حوا ويحتمل بعيدا

عوض عن ثلثيه الى ادم والمعنى انها صارت جميع ادم الاول وثلثيه فيكون اطول منه او خمس ثلثيه بعد القصر فيكون اقصر والاول اربط وانسب بما قبله مع مناسبة مع مناسبة نفي الجمع ومناسبة الثاني له ويقرب الثاني قلة التفاوت الفاحش على احد الاحتمالين والله اعلم فان قلت الحديث الاخر يدل على ان طوله عليه السلام ستون ذراعا وهذا ينافي السبعين من الاذرع والاقدام وان لم يخالف السبعين مثنى السبع لامكان الموافقة قلت يمكن الجواب بان ستين ذراعا راجعا الى النخلة لا الى ادم فانه اقرب الى ادم لفظا ومعنى من حيث ان السوق هي الطويلة ونهاية طولها لا تجاوز الستين غالبا فقد شبه طوله بالنخلة التي هي في نهاية الطول ولا ينافي هذا كونه اطول منها فان من التشبيه ان يشبه شيء بشيء بحيث يكون المشبه به مشهورا معتادا في جهة من الجهات فيقال فلان مثل النخلة وهي اد في الطول والاستقامة مع انه اقصر منها وقد يعكس كما في قول الشاعر ويوم كظل الرمح قصير طوله فان الرمح لما كان طويله مشهورا وقع التشبيه به وان كان المشبه اطول منه وقد يشبه الرجل القصير بنخلة قصيرة بين نخلات طوال فيقال فلان مثل هذه النخلة وان كانت اطول منه فعلى هذا الامر فلا على التفاوت الثلثة ويحتمل كون المراد ان ادم صار ستين ذراعا وهذا التفاوت قد يحصل في الاذرع وهو ما بين الستين والسبعين او لان الذراع كما يطلق على المرفق الى طرف الاصابع الوسطى قد يطلق على الساعد ولو مجازا وعلى نقل بن تقتيبه سبع يقم سواء رجع العدد الى ادم ام الى النخلة واعلم ان اقرب الاحتمالات الى هذا التركيب من حيث العبارة الاول ومن حيث الاعتبار الثالث ودونها الثاني والله تعالى اعلم وما قيل انه من قبيل الاستخدام بمعنى ان ضمير ذراعه يرجع الى ادم بمعنى ولده فهو من قياس العربية على الفارسية حيث يقولون بك ادم وودام وهذا لا ينطبق على الاصطلاح العربي فلا يكون نسبة اليهم عليهم السلام والله اعلم ولو قال انه يرجع الى الرجل والى المراوة كان اقل تكلفا لانه دعا

بقوم

ديما نبههم ذلك بقرينة ولو في وقت الخطاب في نوع الكلام في تاذيه من حر الشمس فيمكن ان يكون وجهه انه لو زاد طوله لم يكن شيء يظله من الشمس فيتاذى من حرارتها فقال لذلك لا الطول حتى لو جلس بعضها مع انه لا يكون دائما جالسا وبالطول الثاني يمكنه الاستظلال من حرها ويمكن اعتياده بحرارة مع الاحبه لعلو هو الاقل والله تعالى اعلم كما في قصة عوج بن عنق من انه كان يشوي السمك في حرارة الشمس لعل

ومن ذلك ما في الكافي والتوحيد وغيرهما من قول الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين قال قلت وما امر بين امرين قال مثل ذلك مثل رجل رايته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذي امرته بالمعصية اقول القول بنفي الجبر واثبات الاختيار للعبد مما هو معلوم ضرورة من دين الامامية وكما ورد عنهم عليهم السلام هذا الحديث ونحوه ورد عنهم تفسيره ايضا فينبغي العمل بها وعدم الالتفات الى ما يحتمله مثل هذا الحديث من حمله على ما يوافق غير اهل العدل ويخالف ادلة العقل والنقل ميلا الى طريقتهم قال سيدنا المرتضى رضي الله عنه في تنزيه الانبياء الاخبار يجب ان يبتنى على ادلة العقول ولا يقبل في خلاف ما يقتضيه العقول ولهذا لا يقبل اخبار الجبر والتشبيه ونردها او نتاولها ان كان لها مخرج سهل انتهى اما نفي الجبر في هذا الحديث وغيره فواضح واما نفي التفويض وكون المراد به تركهم يفعلون ما شاؤوا وارادوا من غير امر ونهي لهم ومن غير كون القدرة على ذلك والاستطاعة منه تعالى فقد دل عليه قول الصادق عليه السلام لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي وقول الرضا عليه السلام الله اعز من ذلك في جواب قول السائل الله فوض الامر الى العباد وما في حديث اخر ورجل زعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله تعالى في سلطانه وغير ما ذكر مما يؤيد ذلك وما ورد من كونه تعالى اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد وقوله قد اوهن الله في سلطانه والله اعز من ان يريد امرا فلا يكون ونحو ذلك فلا ينافي ذلك فان الارادة والمشية قد تكونان بمعنى العلم كما هو مذهب مذكور في كتب الكلام وقد تكونان بمعنى التخلية بين العبد وما يريد فعله بعد امره ونهيه كما في قول الصادق عليه السلام مثل رجل رايته على معصية فنهيته عن معصية

تمال الشيخ في التوحيد وليس الخ

١٧٠

وان الفعل من الله او منها وان المراد بالامر بين الامرين هذا انه تعالى ان العبد غير مستقل بمعنى ان القوة

فلم يشته الحديث ونحوه غيره فظهر ان ليس المراد ان العبد غير مستقل بالفعل بمعنى
ان القوة والقدرة ونحوهما التي يفعل بها الفعل منه تعالى فهو غير مستقل فيهن
من هذه الجهة لا مطلقا فانه مع اعطائه القدرة على الفعل والترك وامره
للامر والنهي او المخالفين لهما يكون مستقلا من هذه الجهة ايضا فكونه تعالى
اعز من ان يريد امرا فلا يكون لا منافاة فيه فانه لو اراد منعه عصيا حسب
المعصية لمنعه والتخلية بينه وبينها حيث لم يثبته نوع من الارادة
فانها وقعت بارادته تعالى تركه لا بارادة فعلها فان الله تعالى غير مقهور
ولا مغلوب بفعل العبد تلك المعصية كقوله تعالى فعلت المعاصي بقوتي
التي جعلتها فيك وكقول امير المؤمنين ان الله تبارك وتعالى
كلف تخييرا ونهى تحذيرا واعطى على القليل كثيرا ولم يعص مغلوبا
ولم يطع مكرها ولم يملك مفوضا الحديث على ان الارادة قد يكون
حتما وغير حتم فكونه تعالى اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد يمكن
ان يحمل على غير الحتم والله اعز من ان يريد امرا فلا يكون يمكن حمله على
الحتم والله تعالى اعلم اذا تقرر ذلك فقوله عليه السلام مثل ذلك مثل رجل
رائيته على معصيته الخ يحتمل وجهين احدهما ان يكون مثلا لنفي الجبر
والتفويض واثبات الامر بين امرين وان وقع السوال عن معنى الامر
بين امرين فقط فاد عليه السلام ببيان لجميع المسائل كما يشعر به قوله
مثل ذلك وتوضيحه انه اذا راى رجل اخر على معصيته وكان قادرا
على منعه وعلى جبره على الفعل فنهاه عن فعلها فلم يقبل منه فتركه فهو لم
يدل على انه لم يفوض اليه فعل ما يريد وليس تركه لجبره على الفعل بل
احاله على اختياره فعل ما يريد مع علمه بان من نهاه قادر على منعه
وقهره على ما يريد من الفعل والترك وممانعته تلك القدرة التي فيه
والقوة الثاني ان يكون المثل متعلقا بالامر بين امرين ووجهه انه لما
نهاه فلم ينته تركه واحاله على القدرة والاستطاعة اللتين فيه من غير
ان يعارضه ويمنعه عما يريد فعل ذلك وح فقوله عليه السلام فلما خشي لم تقبل
منك فتركته كنت انت الذي امرته بالمعصية لقائله ان هذا الترك لا لانه
على الامر بين لكي لئلا يكون الامر مغلوبا وتقع ما لا يريده فيكون فعل المعصية
بامره وارادته بل الترك احاله على قدرته واختياره وتخليته بينه وبين ذلك
واعلم

١٧١

واعلم اني ظفرت برسالة لمولانا علي الهادي صلوات الله عليه وسلامه في الرد على
اهل الجبر والتفويض واثبات العدل والمنزلة بين المنزلتين نقلها
الحسن بن علي بن شعبة من اصحابنا في كتاب تحف العقول عن آل الرسول
وانا انقلها بعينها واوشح هذا الكتاب بها تيمنا وتبركا ولما فيها
من الفوائد مع عزة وجودها والمنتسخ منها الا بخ من سقم وهي هذه
بسم الله الرحمن الرحيم من علي بن محمد سلام على من اتبع الهدى ورحمة
الله وبركاته فانه ورد علي كتابكم وفهمت ما ذكرتم من اختلافكم
في دينكم وخوضكم في القدر ومقالة من يقول منكم بالجبر ومن يقول
بالتفويض وتفرقكم في ذلك وتقاطعكم وما ظهر من العداوة بينكم
ثم سألتموني عنه وبيانه لكم وفهمت ذلك كله اعلموا رحمكم الله انا
نظرنا في الاثار وكثرة ما جاءت به الاخبار فوجدناها عند جميع
من ينتحل الاسلام ممن يعقل عن الله جل وعز لا تخلو من معنيين اما
حق فيتبع واما باطل فيجتنب وقد اجمعت الامة قاطبة ان القران
حق لا ريب فيه عند جميع اهل الفرق وفي حال اجتماعهم مقرون
بتصديق الكتاب وتحقيقه مصيبون مهتدون وذلك بقول رسول الله صلى الله عليه وآله
لا تجتمع امتي على ضلالة فاخبر ان جميع ما اجتمعت عليها الامة كلها حق
اذا لم يخالف بعضها بعضا والقران حق لا اختلاف بينهم في تنزيله
وتصديقه فاذا شهد القران بتصديق خبر وتحقيقه وانكر الخبر طائفة
من الامة لزمهم الاقرار به ضرورة حيث اجتمعت في الاصل على تصديق الكتاب
فان هي جحدت وانكرت لزمها الخروج من الملة فاول خبر يعرف تحقيقه من
الكتاب وتصديقه والتماس شهادته عليه خبر ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله
ووجد بموافقة الكتاب وتصديقه بحيث لا تخالفه اقاويلهم حيث قال اني مخلف
فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا ما تمسكتم بهما وانهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فلما وجدنا شواهد هذا الحديث في كتاب الله
نصا مثل قوله جل وعز انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ومن يتول الله ورسوله والذين
امنوا فان حزب الله هم الغالبون وروت العامة في ذلك اخبارا لامير المؤمنين عليه السلام
انه تصدق بخاتمه وهو راكع فشكر الله ذلك له وانزل الاية فيه فوجدنا رسول الله صلى الله عليه وآله
قد اتى بقوله من كنت مولاه فعلي مولاه وبقوله انت مني بمنزلة هارون من موسى

الا انه لا نبي بعدي ووجدناه يقول علي يقضي ديني وينجز موعدي وهو خليفتي (وعدي خ ل)
عليكم من بعدي فالخبر الاول استنبط منه هذه الاخبار وهو خبر صحيح
مجمع عليه لا اختلاف فيه عندهم وهو ايضا موافق للكتاب فلما شهد
الكتاب بتصديق الخبر وهذه الشواهد الاخر لزم الامة الاقرار بها ضرورة
اذ كانت هذه الاخبار شواهدها من القران ناطقة ووافقها القران
ووافقت القران ثم وردت حقايق الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه واله
عن الصادقين عليهم السلام نقلها قوم ثقات معروفون فصار الاقتداء
بهذه الاخبار فرضا واجبا على كل مؤمن ومؤمنة لا يتعداه الا اهل
العناد وذلك ان اقاويل ال رسول الله صلى الله عليه واله متصلة بقول
الله تع وذلك قوله تع في محكم كتابه ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا ووجدنا نظير هذه
الاية قول رسول الله من اذى عليا فقد اذاني ومن اذاني فقد
اذى الله ومن اذى الله يوشك ان ينتقم منه وكذلك قوله عليه السلام
من احب عليا فقد احبني ومن احبني فقد احب الله ومثل قوله
في بني وليعة لابعثن اليهم رجلا كنفسي يحب الله ورسوله ويحبه الله
ورسوله قم يا علي فسر اليهم وقوله يوم خيبر لابعثن اليهم غدا رجلا
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله
عليه فقضى رسول الله صلى الله عليه واله بالفتح قبل التوجيه فاستشرف
لكلامه اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله فلما كان من الغد دعا عليا
عليه السلام فبعثه اليهم فاصطفاه بهذه المنقبة وسماه كرارا غير فرار
وسماه محبا لله ولرسوله واخبر ان الله ورسوله يحبانه وانما قدمنا
هذا الشرح والبيان دليلا على ما اردنا وقوة لما نحن مبينوه من امر
الجبر والتفويض والمنزلة بين المنزلتين وبالله العون والقوة
وعليه نتوكل في جميع امورنا فانا نبدأ من ذلك بقول الصادق عليه السلام
لا جبر ولا تفويض ولكن منزلة بين المنزلتين وهي صحة الخلقة
وتخلية السرب والمهلة في الوقت ومثل الزاد والراحلة والسبب المهيج للفاعل
على فعله

على فعله فهذه خمسة اشياء جمع بها الصادق عليه السلام جوامع الفضل فاذا نقص العبد
منها خلة كان العمل عنه مطروحا بحسبه فاخبر الصادق باصل ما يجب على
الناس من طلب معرفته ونطق الكتاب بتصديقه فشهد بذلك
محكمات ايات رسوله لان الرسول صلى الله عليه واله لا يعدو شيئا
من قوله واقاويله حدود القران فاذا وردت حقايق الاخبار والتمست
شواهدها من التنزيل فوجد لها موافقا وعليها دليلا كان الاقتداء
بها فرضا لا يتعداه الا اهل العناد كما ذكرنا في اول الكتاب ولما التمسنا
تحقيق ما قاله الصادق عليه السلام من المنزلة بين المنزلتين وانكاره
الجبر والتفويض وجدنا الكتاب قد شهد له وصدق مقالته في هذا
وخبر عنه ايضا موافق لهذا ان الصادق عليه السلام سئل هل اجبر الله
العباد على المعاصي فقال الصادق عليه السلام هو اعدل من ذلك فقيل له
هل فوض اليهم فقال هو اعز واقهر لهم من ذلك وروي عنه انه قال الناس
في القدر على ثلثة اوجه رجل يزعم ان الامر مفوض اليه فقد وهن الله
في سلطانه فهو هالك ورجل يزعم ان الله جل وعز اجبر العباد على المعاصي
وكلفهم ما لا يطيقون فقد ظلم الله في حكمه فهو هالك ورجل يزعم ان الله
كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون فاذا احسن حمد الله واذا اساء
استغفر الله فهذا مسلم بالغ فاخبر عليه السلام ان من تقلد الجبر والتفويض
ودان بهما فهو على خلاف الحق فقد شرحت الجبر الذي من دان به يلزمه
الخطاء وان الذي يتقلد التفويض يلزمه الباطل فصارت المنزلة بين
المنزلتين بينهما ثم قال واضرب لكل باب من هذه الابواب مثلا
يقرب المعنى للطالب ويسهل له البحث عن شرحه يشهد به محكمات ايات الكتاب
ويحقق تصديقه عند ذوي الالباب وبالله التوفيق والعصمة واما
الجبر يلزم من دان به الخطاء فهو قول من زعم ان الله جل وعز جبر العباد
على المعاصي وعاقبهم عليها ومن قال بهذا القول فقد ظلم الله في حكمه وكذبه
ورد عليه قوله ولا يظلم ربك احدا وقوله ذلك بما قدمت يداك وان الله
ليس بظلام للعبيد وقوله ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون
مع اي كثيرة في ذكر هذا فمن زعم ان الله مجبر على المعاصي فقد احال بذنبه على الله

وقد ظلمه في عقوبته ومن ظلم الله فقد كذب كتابه ومن كذب كتابه لزمه
الكفر باجماع الامة ومثل ذلك في التمثيل رجل ملك عبدا مملوكا لا يملك
نفسه ولا يملك عرضا من عرض الدنيا ويعلم مولاه ذلك منه فامره
على علم بالمصير الى السوق لحاجة يأتيه بها ولم يملكه ثمن ما يأتيه به
من حاجته وعلم المالك ان على الحاجة رقيبا لا يطمع احد في اخذها
منه الا بما يرضى به من الثمن وقد وصف مالك هذا العبد نفسه
بالعدل والنصفة واظهار الحكمة ونفي الجور واوعد عبده ان لم يأته
بحاجته ان يعاقبه على علم منه بالرقيب الذي على حاجته انه سيمنعه
ان المملوك لا يملك ثمنها ولم يملكه ذلك فلما صار العبد الى السوق
وجاء ليأخذ حاجته التي بعثه المولى لها وجد عليها مانعا يمنع منها
الا بشراء وليس يملك العبد ثمنها فانصرف الى مولاه خائبا بغير قضاء
حاجته فاغتاظ مولاه من ذلك وعاقبه عليه اليس يجب في عدل الحكيم
ان لا يعاقبه وهو يعلم ان عبده لا يملك عوضا من عرض الدنيا ولم يملكه
عن حاجته فان عاقبه عاقبه ظالما متعديا عليه مبطلا لما وصف
من عدله وحكمته ونصفته وان لم يعاقبه كذب نفسه في وعيده اياه
حين اوعده بالكذب والظلم اللذين ينفيان العدل والحكم تعالى
عما يقولون علوا كبيرا افمن ذلك بالجبر ام عادوا الى الحق فقد ظلم الله
وينسبه الى الجور والعدوان اذا اوجب على من اجبر العقوبة ومن زعم
ان الله اجبر العباد فقد اوجب على قياس قوله ان الله يدفع عنهم
العقوبة ومن زعم ذلك ان الله يدفع عن اهل المعاصي العذاب فقد
كذب الله في وعيده حيث يقول بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ان الذين يأكلون اموال
اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وقوله ان الذين
كفروا باياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها ليذوقوا العذاب ان الله كان عزيزا حكيما مع اي كثير في هذا المعنى
فيمن كذب وعيد الله ولم يؤمن بكل اية من كتاب الله الكفر وهو
ممن قال

فيها مخ

[illegible]

ممن قال الله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من
يفعل ذلك منكم الا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون
الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون بل نقول ان الله عز وجل
يجازي العباد على اعمالهم ويعاقبهم على افعالهم بالاستطاعة التي ملكهم
اياها وامرهم ونهاهم بذلك نطق كتابه من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون
وقال جل ذكره يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت
من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ويحذركم الله نفسه
وقال يوم تجزى كل نفس ما كسبت لا ظلم اليوم فهذه ايات محكمات
وتنفي الجبر عمن دان به ومثلها في القران كثير اختصرنا ذلك لئلا
يطول الكتاب وبالله التوفيق واما التفويض الذي ابطله العلماء في علمهم
وخطأ من دان به وتقلده فهو قول القائل ان الله جل ذكره فوض
الى العباد اختيار امره ونهيه واهملهم وفي هذا كلام دقيق لمن يذهب
الى تحديده ودقته والى هذا ذهبت الائمة المهتدية من عترة الرسول
عليهم السلام فانهم قالوا لو فوض اليهم على جهة الاهمال لكان لازما
له رضى ما اختاروه واستوجبوا منه الثواب ولم يكن عليهم فيما جنوه
العقاب اذا كان الاهمال واقعا وتنصرف هذه المقالة على معنيين
اما ان يكون العباد تظاهروا عليه فالزموه قبول اختيارهم
بارائهم ضرورة كره ذلك ام احب فقد لزمه الوهن او يكون جل وعز
عجز عن تعبدهم بالامر والنهي على ارادته كرهوا او احبوا ففوض امره ونهيه
اليهم واجراهما على محبتهم اذ عجز عن تعبدهم بارادته فجعل الاختيار
اليهم في الكفر والايمان ومثل ذلك مثل رجل ملك عبدا ابتاعه
ليخدمه ويعرف فضل ولايته ويقف عند امره ونهيه وادعى مالك
العبد انه قاهر عزيز حكيم فامر عبده ونهاه ووعده على اتباع امره عظيم الثواب

واوعده على معصيته اليم العقاب فخالف العبد ارادة مالكه ولم يقف عند امره
ونهيه فاي امر اراده او اي نهي نهاه عنه لم يأته على ارادة المولى بل كان العبد
يتبع ارادة نفسه واتباع هواه ولا يطيقوا المولى ان يرده الى اتباع
امره ونهيه والوقوف على ارادته ففوض اختيار امره ونهيه اليه ورضي
منه بكل ما فعله على ارادة العبد لا على ارادة المالك وبعثه في بعض
حوائجه وسمى له الحاجة فخالف على مولاه وقصد لارادة نفسه واتبع
هواه فلما رجع الى مولاه نظر الى ما اتاه به فاذا هو خلاف ما امره به فقال له
لم اتيتني بخلاف ما امرتك فقال العبد اتكلت على تفويضك الامر الي
فاتبعت هواي وارادتي لان المفوض اليه غير محظور عليه فاستحال
التفويض وليس يجب على هذا السبب اما ان يكون المالك للعبد
قادرا يامر عبده باتباع امره ونهيه على ارادة العبد ويملكه من
الطاقة بقدر ما يامره وينهاه عنه فاذا امره بامر ونهاه عن نهي
عرفه الثواب والعقاب عليهما وحذره ورغبه بصفة ثوابه وعقابه
ليعرف العبد قدرة مولاه بما ملكه من الطاعة لامره ونهيه وترغيبه
وترهيبه فيكون عدله وانصافه شاملا له وحجته واضحة
عليه للاعذار والانذار فاذا اتبع العبد امر مولاه جازاه وان
لم يزدجر عن نهيه عاقبه او يكون عاجزا غير قادر ففوض امره اليه احسن
ام اساء اطاع ام عصى عاجزا عن عقوبته ورده الى اتباع امره
وفي اثبات العجز نفي القدرة والتاله وابطال الامر والنهي والثواب
والعقاب ومخالفة الكتاب اذ يقول ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا
يرضه لكم وقوله عز وجل اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم
مسلمون وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ما اريد منهم
من رزق وما اريد ان يطعمون وقوله اعبدوا الله ولا تشركوا به
شيئا وقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تولوا عنه وانتم تسمعون
فمن زعم ان الله تعالى فوض امره ونهيه الى عباده فقد اثبت عليه العجز واوجب
عليه

عليه قبول كل ما عملوا من خير وشر وابطال امر الله ونهيه ووعده ووعيده
لعلة ما زعم ان الله فوضها اليه لان المفوض اليه يعمل بمشيته فان شاء
الكفر او الايمان كان غير مردود عليه ولا محظور فمن دان بالتفويض
على هذا المعنى فقد ابطل جميع ما ذكرنا من وعده ووعيده وامره ونهيه
وهو من اهل هذه الاية افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض
فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون
الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون تعالى الله عما يدين به
اهل التفويض علوا كبيرا لكن نقول ان الله عز وجل خلق الخلق بقدرته
وملكهم استطاعة تعبدهم بها فامرهم ونهاهم عن معصيته وذم من
عصاه وعاقبه عليها ولله الخيرة في الامر والنهي يختار ما يريد ويامر به
وينهى عما يكره ويعاقب عليه بالاستطاعة التي ملكها عباده لاتباع
امره واجتناب معاصيه لانه ظاهر العدل والنصفة والحكمة البالغة
بالغ الحجة بالاعذار والانذار واليه الصفوة يصطفي من عباده
من يشاء لتبليغ رسالته واحتجاجه على عباده اصطفى محمدا صلى الله عليه واله
وبعثه برسالته الى خلقه فقال من قال من كفار قومه حسدا واستكبارا
لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم يعني بذلك امية بن
ابي الصلت وابا مسعود الثقفي فابطل الله اختيارهم ولم يجز لهم اراءهم
حيث يقول اهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحيوة
الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة
ربك خير مما يجمعون ولذلك اختار من الامور ما احب ونهى عما كره فمن اطاعه
اثابه ومن عصاه عاقبه ولو فوض اختيار امره الى عباده لاجاز لقريش
اختيار امية بن ابي الصلت وابي مسعود الثقفي اذ كانا عندهم افضل من محمد صلى الله عليه واله
فلما ادب الله المؤمنين بقوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فلم يجز لهم الاختيار باهوائهم ولم يقبل منهم
الا اتباع امره واجتناب نهيه على يدي من اصطفاه فمن اطاعه رشد ومن عصاه

ضل وغوى لزمته الحجة بما ملكه من الاستطاعة لاتباع امره واجتناب نهيه فمن اجل
ذلك حرمه ثوابه وانزل به عقابه وهذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض
بذلك اخبر امير المومنين صلوات الله عليه عباية بن ربعي الاسدي
حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل فقال له امير المومنين ع
سألت عن الاستطاعة تملكها من دون او مع الله فسكت عباية فقال له
امير المومنين قل يا عباية قال وما اقول قال ان قلت انك تملكها مع الله
قتلتك ٢ قال عباية فما اقول يا امير المومنين قال تقول انك تملكها بالله (وان تملكها دون الله قتلتك قال عباية)
الذي يملكها من دونك فان يملكها اياك كان ذلك من عطائه وان
يسلبكها كان ذلك من بلائه هو المالك ~~لما~~ لما ملكك والقادر
على ما عليه اقدرك اما سمعت الناس يسألون الحول والقوة حين
يقولون لا حول ولا قوة الا بالله قال عباية وما تأويلها يا امير المومنين
قال لا حول عن معاصي الله الا بعصمة الله ولا قوة لنا على طاعة الله
الا بعون الله قال فوثب عباية فقبل يديه ورجليه وروي عن امير المومنين عليه السلام
حين اتاه نجدة يسأله عن معرفة الله قال يا امير المومنين بماذا عرفت ربك
قال بالتمييز الذي خولني والعقل الذي دلني قال افمجبول انت عليه قال (المجبول)
لو كنت مجبولا ما كنت محمودا على احسان ولا مذموما على اساءة وكان
المحسن اولى بالملامة من المسيء فعلمت ان الله باق وما دونه حدث
حائل زائل وليس القديم الباقي كالحدث الزائل قال نجدة اجدك اصبحت حكيما
يا امير المومنين قال اصبحت مخيرا فان اتيت السيئة بمكان الحسنة فانا المعاقب
عليها وروي عن امير المومنين عليه السلام انه قال لرجل سأله بعد انصرافه
من الشام فقال يا امير المومنين اخبرنا عن خروجنا الى الشام بقضاء وقدر
قال نعم يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم واديا الا بقضاء وقدر من الله فقال
الشيخ عند الله احتسب عنائي يا امير المومنين فقال مه يا شيخ فان الله قد عظم
اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي مقامكم وانتم مقيمون وفي انصرافكم وانتم
منصرفون ولم تكونوا في شيء من اموركم مكرهين ولا اليه مضطرين لعلك
ظننت انه قضاء حتم وقدر لازم لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب
ولسقط الوعد

ولسقط الوعد والوعيد ولما لزمت الاشياء اهلها على الحقائق ذلك مقالة عبدة
الاوثان واولياء الشيطان ان الله جل جلاله وعز من تخييرا ولم ينه تحذيرا ولم يطع
مكرها ولم يعص مغلوبا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقام الشيخ فقبل رأس امير المومنين
وانشأ يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته　يوم النجاة من الرحمن غفرانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا　جزاك ربك عنا فيه رضوانا
فليس معذرة في فعل فاحشة　عندي لراكبها ظلما وعصيانا
فقد دل قول امير المومنين علي عليه السلام على
موافقة الكتاب ونفي الجبر والتفويض اللذين يلزمان من دان بهما وتقلدهما
الباطل والكفر وتكذيب الكتاب نعوذ بالله من الضلالة والكفر ولسنا
ندين بجبر ولا تفويض لكنا نقول بمنزلة بين المنزلتين وهو الامتحان والاختبار
بالاستطاعة التي ملكنا الله وتعبدنا بها على ما شهد به الكتاب ودان
به الائمة الابرار من آل الرسول صلوات الله عليهم ومثل الاختبار بالاستطاعة
مثل رجل ملك عبدا وملك مالا كثيرا احب ان يختبر عبده على علم منه
بما يؤول اليه فملكه من ماله بعض ما احب ووقفه على امور عرفها العبد
فامره ان يصرف ذلك المال فيها ونهاه عن اشياء لم يحبها وتقدم اليه ان يجتنبها
ولا ينفق من ماله فيها والمال يتصرف في اي الوجهين فصرف العبد ظاهرا
احدهما في اتباع امر المولى ورضاه والآخر صرفه في اتباع نهيه وسخطه واسكنه
دار اختبار اعلمه انه غير دائم له السكنى في الدار وان له دارا غيرها وهو مخرجه
اليها فيها ثواب وعقاب دائمان فان انفذ العبد المال الذي ملكه مولاه في الوجه
الذي امره به جعل ذلك الثواب الدائم في تلك الدار التي اعلمه انه مخرجه اليها
وان انفق المال في الوجه الذي نهاه عن انفاقه فيه جعل له ذلك العقاب
الدائم في دار الخلود وقد حد المولى في ذلك حدا معروفا وهو المسكن الذي اسكنه
في الدار الاولى فاذا بلغ الحد استبدل المولى بالمال وبالعبد على انه لم يزل
مالكا للمال والعبد في الاوقات كلها الا انه وعد ان لا يسلبه ذلك
المال ما كان في تلك الدار الاولى الى ان يستتم سكناه فوفى له لان من صفات
المولى العدل والوفاء والنصفة والحكمة او ليس يجب ان كان ذلك العبد صرف ذلك
المال في الوجه المأمور به ان يفي له بما وعده من الثواب ويتفضل عليه بان استعمله
في دار فانية واثابه على طاعته فيها نعيما دائما في دار باقية دائمة وان صرف

العبد المال الذي ملكه مولاه ايام سكناه تلك الدار الاولى فخالف الوجه
المنهي عنه وخالف امر مولاه كذلك يجب عليه العقوبة اللازمة التي حذره
اياها غير ظالم لما انفذ اليه اعلمه وعرفه واوجب له الوفاء بوعده
ووعيده بذلك لوصف القادر القاهر اما المولى فهو الله جل وعز
فاما العبد فهو ابن ادم المخلوق والمال قدرة الله الواسعة وحجته
اظهار الحكمة والقدرة هو الدار الفانية هي الدنيا وبعض المال الذي
ملكه مولاه هو الاستطاعة التي ملك ابن ادم والامور التي امر الله
بصرف المال اليها هي الاستطاعة لاتباع الانبياء والائمة بما اوردوه
عن الله جل وعز واجتناب الاشياء التي نهى عنها طرق ابليس واما
وعده فالنعيم الدائم وهي الجنة واما الدار الفانية فهي الدنيا واما
الدار الاخرى فهي الدار الباقية وهي الاخرة والقول بين الجبر و
التفويض هو الاختبار والامتحان والبلوى بالاستطاعة التي
ملك العبد وشرحها في خمسة الامثال التي ذكرها الصادق
انها جمعت جوامع الفضل وانا مفسرها بشواهد من القران والبيان
ان شاء الله تفسير صحة الخلقة اما القول الصادق عليه السلام فان
كمال الخلق للانسان كمال الحواس وثبات العقل والتمييز واطلاق
اللسان بالنطق وذلك قول الله ولقد كرمنا بني ادم وحملناهم
في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا
تفضيلا فقد اخبر عز وجل عن تفضيله بني ادم على سائر خلقه
من البهائم والسباع ودواب البحر والطير وكل ذي حركة تدركه
حواس بني ادم بتمييز العقل والتنقل والنطق وذلك قوله لقد
خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله يا ايها الانسان
ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في اي
صورة ما شاء ركبك في ايات كثيرة فاول نعمة الله على الانسان
صحة عقله وتفضيله على كثير من خلقه بكمال العقل وتمييز البيان وذلك
ان كل ذي حركة على بسيط الارض هو قائم بنفسه بحواسه مستكمل في ذاته
ففضل

ففضل بني ادم بالنطق الذي ليس في غيره من الخلق المدرك بالحواس
فمن اجل النطق ملك الله ابن ادم غيره من الخلق حتى صار امره
نافذا وغيره مسخرا له كما قال الله كذلك سخرناها لكم لتكبروا الله
على ما هداكم وقال وهو الذي سخر لكم البحر لتاكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا
منه حلية تلبسونها وقال والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها
تاكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل اثقالكم الى
بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس فمن اجل ذلك دعا الله الانسان
الى اتباع امره والى طاعته بتفضيله اياه باستواء الخلق وكمال النطق
والمعرفة بعد ان ملكهم استطاعة ما كان تعبدهم به بقوله فاتقوا الله
ما استطعتم واسمعوا واطيعوا وقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وقوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها في ايات كثيرة فاذا سلب العبد
حاسة من حواسه رفع العمل عنه بحاسته كقوله ليس على الاعمى حرج
ولا على الاعرج حرج الاية فقد رفع عن كل من كان بهذه الصفة
الجهاد والاعمال التي لا تقوم بها وكذلك اوجب الله على ذي اليسار
الحج والزكوة لما ملكه من استطاعة ذلك ولم يوجب على الفقير الزكوة
والحج وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله
في الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير
رقبة مؤمنة الى قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا كل ذلك
على ان الله تبارك وتعالى لم يكلف عباده الا ما ملكهم استطاعته بقوة
العمل به ونهاهم عن مثل ذلك فهذه صحة الخلق واما قوله تخلية السرب
فهو الذي ليس عليه رقيب يحظر عليه ويمنع العمل بما امره الله به وذلك
قوله فمن استضعف وحظر عليه العمل فلم يجد حيلة ولم يهتد سبيلا
من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا
فاخبر ان المستضعف لم يخل سربه وليس عليه من القول شيء اذا كان
مطمئن القلب اما المهلة في الوقت فهو العمر الذي يمتع الانسان من حد

ما يجب عليه الوقف الى اجل الوقت وذلك من وقت تمييزه وبلوغ الحلم الى ان يأتيه
اجله فمن مات على طلب الحق ولم يدرك كماله فهو على خير وذلك
قوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الآية وان لم يعمل
بكمال شرائعه لعلة ما لم يمهله في الوقت الى استتمام امره وقد حظر على البالغ
ما لم يحظر على الطفل اذا لم يبلغ الحلم في قوله تعالى وقل للمؤمنات يغضضن
من ابصارهن الآية فلم يجعل عليهن حرجا في ابداء الزينة للطفل وكذلك
لا تجري عليه الاحكام واما قوله الزاد فمعناه الجدة والبلغة التي يستعين
بها العبد على ما امره الله به وذلك قوله ما على المحسنين من سبيل الآية
الا ترى انه قبل عذر من لم يجد ما ينفق والزم الحجة كل من امكنته البلغة
والراحلة للحج والجهاد واشباه ذلك وكذلك قبل عذر الفقراء واوجب لهم حقا في
مال الاغنياء بقوله للفقراء الذين احصروا في سبيل الله الآية فامر باعفائهم
ولم يكلفهم الاعداد لما لا يستطيعون ولا يملكون واما قوله السبب المهيج فهو
النية التي هي داعية الانسان الى جميع الافعال وحاستها القلب فمن
فعل فعلا وكان بدين لم يعقد قلبه على ذلك لم يقبل الله منه
عملا الا بصدق النية كذلك اخبر عن المنافقين بقوله يقولون
بافواههم ما ليس في قلوبهم والله اعلم بما يكتمون ثم انزل على نبيه صلى الله عليه وآله
توبيخا للمؤمنين يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون الآية
فاذا قال الرجل قولا واعتقد في قوله دعته النية الى تصديق
القول باظهار الفعل واذا لم يعتقد القول لم تتبين حقيقته وقد
اجاز الله صدق النية وان كان الفعل غير موافق لها لعلة مانع يمنع
اظهار الفعل في قوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم الآية فدل القرآن واخبار الرسول ان القلب
مالك لجميع الحواس يصحح افعالها ولا يبطل ما يصحح القلب شيء فهذا
شرح جميع الخمسة الامثال التي ذكرها الصادق عليه السلام انها تجمع المنزلة
بين المنزلتين وهما الجبر والتفويض فاذا اجتمع في الانسان كمال

هذه

هذه الخمسة الامثال وجب عليه العمل كملا لما امر الله به ورسوله واذا نقص العبد منها خلة
كان العمل عنها مطروحا بحسب ذلك فاما شواهد القرآن على الامتحان والبلوى
بالاستطاعة التي تجمع القول بين القولين فكثيرة ومن ذلك قوله ولنبلونكم
حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو اخباركم وقال سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون وقال الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا
يفتنون وقال في الفتن التي معناها الاختبار ولقد فتنا سليمان الآية وقال
في قصة قوم موسى فانا قد فتنا قومك من بعدك واضلهم السامري وقول موسى
ان هي الا فتنتك اي اختبارك فهذه الآيات يقاس بعضها ببعض ويشهد بعضها
لبعض واما آيات البلوى بمعنى الاختبار قوله ليبلوكم فيما آتاكم وقوله ثم
صرفكم عنهم ليبتليكم وقوله انا بلوناهم كما بلونا اصحاب الجنة وقوله خلق الموت
والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقوله واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات وقوله ولو يشاء الله
لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض وكل ما في القرآن من بلوى هذه الآيات
التي شرح اولها فهي اختبار وامثالها في القرآن كثيرة فهي اثبات الاختبار والبلوى
ان الله جل وعز لم يخلق الخلق عبثا ولا اهملهم سدى ولا اظهر حكمته لعبا
وبذلك اخبر في قوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا فان قال قائل فلم يعلم الله ما يكون من
العباد حتى اختبرهم قلنا بلى قد علم ما يكون منهم قبل كونه وذلك قوله ولو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه وانما اختبرهم ليعلمهم عدله ولا يعذبهم الا بحجة بعد الفعل وقد
اخبر بقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا
رسولا وقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله رسلا مبشرين ومنذرين
فالاختبار من الله بالاستطاعة التي ملكها عبده وهو القول بين الجبر والتفويض
بهذا نطق القرآن وجرت الاخبار عن الائمة عليهم السلام من آل الرسول فان قالوا
ما الحجة في قول الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء وما اشبهها قيل مجاز هذه
الآيات كلها على معنيين اما احدهما فاخبار عن قدرته اي انه قادر على هداية من يشاء
وضلال من يشاء واذا اجبرهم بقدرته على احدهما لم يجب لهم ثواب ولا عليهم عقاب
على نحو ما شرحنا في الكتاب والمعنى الآخر ان الهداية منه تعريفه كقوله واما ثمود فهديناهم
اي عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى فلو جبرهم على الهدى لم يقدروا ان يضلوا

ولكن كلما وردت اية متشابهة كانت الاية محكمة على محكم الايات اللواتي امرنا
بالاخذ بها من ذلك قوله منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله الاية وقال فبشر عبادي الذين يستمعون
القول الحسنه اي احكمه واشرحه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم
اولوا الالباب وفقنا الله واياكم من القول والعمل لما يحب ويرضى وجنبنا
واياكم معاصيه بمنه وفضله والحمد لله كثيرا كما هو اهله وصلى الله على محمد وآله
الطيبين حسبي الله ونعم الوكيل انتهى كلامه صلوات الله عليه وسلامه
والمنتسخ منه سقيم كتبت منه كما هو الحال ان يسهل الله نسخه صحيحه وما اشتملت
عليه هذه الرسالة من البسط وبعض الكلمات الغير المعهوده في هذا الزمان
فبعضه من عدم الضبط والتصحيح وبعضه من قبيل انهم عليهم السلام
كانوا يكلمون الناس على قدر عقولهم وما تصل اليه افهامهم والمرسل
اليهم كان المقام يناسبه خطابهم بمثل هذا ومثله كثير في الاحاديث
الشريفه لم يختلج بخاطره الميل الى شبه اهل الجبر من مثل هذا الحديث
ونحوه واذا كان اصل الحديث ماخوذا عنهم عليهم السلام فالعجب من
قوله وعدم قبوله تفسيره الذي هو منهم ايضا والحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ومن ذلك قول احدي
طاب ثراه في المعالم في استعمال المشترك في اكثر من معنى والاقوى عندي
جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة الى اخر البحث واعترض
عليه بما حاصله انه في المفرد حقيقة ايضا من حيث الوضع للمعاني المستعمل فيها
وقد كتبت في جواب هذا اقول ان الجواب عن ذلك يحتاج الى تامل
مقدمة هي ان الواضع اذا تصور معنى يتصف بالاتحاد تارة وبالتعدد
اخرى ولو في اوقات مثلا حقيقة ولم يكن من قبيل المتواطي واراد ان يضع
لكل واحد لفظا يدل عليه ويستعمل فيه بخصوصه حقيقة من غير ان يشاركه
فيه الاخر كان عليه ان يلاحظ عند الوضع مع كل واحد قيدا يمتاز به عن الاخر
والا لم يحصل

مسئلة في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد في المعالم

والا لم يحصل التخصيص كما اعتبر الشيخ في وضع الحرف في الحقيقة كزيد مثلا لذات
بخصوصه ثم لذات اخرى كذلك ليمتاز عن الكلي ولا يخفى ان الواضع لما
وضع لفظ عين مثلا لم يقصد وضعه لها معاني متعددة بحيث
وضعه للجميع نعم بل لكل واحد بخصوصه على سبيل البدل فقد اعتبر
الاتحاد في كل واحد بخصوصه ليتبادر معنى واحد فقط من عين ونحوه
وظاهر ان محل النزاع انما هو استعماله في اكثر من معنى هل هو حقيقة او
مجاز والاستعمال الحقيقي تابع للوضع فهو فيما وضع له حقيقة وفي غيره
مجاز فاذا قال قائل عندي عين او اشتري لي عينا مثلا واستعمله فيما وضع له
لم يتبادر الى ذهن السامع سوى معنى واحد وخطور بقية المعاني انما
هو لعلم المخاطب بوضعه لكل واحد منها على سبيل البدل وترديده من
انه لا يدري ما مقصود المتكلم من هذه الحقائق والتردد في الارادة
لا يقدح في ذلك فانها تابعة للاستعمال فان كان فيما وضع له فهو حقيقة
ولا ينافيه الارادة وان كان في غير ما وضع له فهو مجاز والارادة تابعة
وقد صرح المحقق الشريف في العضدي بذلك بقوله فانا نعلم ان المراد
احدهما بعينه اذ اللفظ صالح بحسب الوضع لكل واحد من المعنيين بخصوصه
وهو مستعمل في خصوصية احدهما لكنا لا نعلم بل نجزم ان المراد اما
هذا المعين او ذاك المعين انتهى فظهر ان جميع المعاني لم يدل عليها عند
عين مثلا اذ لو دل عليها التبادر ولو تبادرت لم يحصل من السامع
تردد بل يحمل على ما يتبادر منه ولما احتاجوا الى ترجيح المجاز على الاشتراك
بالمرجحات المشهورة التي من جملتها افهام معناه بسبب لزوم القرينة له وعدمها
في المشترك وللزم ان يكون استعماله في معنى واحد مجازا اذ المتبادر
والمدعى تبادر الجميع وللزم ان يتبادر الى ذهن السامع من قول القائل
القائل عندي عينان ان عنده عينان او عنده عشرة من عين الورق
وضعه لعشرة معاني وبطلان كل ذلك واضح وقولهم الوضع تخصيص

شيء يعني الخ لا ينافي وضع المشترك لاكتفائهم بالفهم الاجمالي على ما مضى
ولا الخروج المشترك ان لم يتكلف دخوله بوجه اخر وتقدح في هذا
التعريف اذا تقرر ذلك فلو قال قائل عندي عين واراد الذهب
والباصرة معا كان ذلك مجازا لاستعماله في غير ما وضع له اذ الاستعمال
تابع للوضع ولم يوضع الا للواحد بخصوصه فاستعماله في اثنين يستلزم
الغاء الوضع وهو المجاز وربما تمسك بعضهم في ان استعمال المشترك
في المعاني حقيقة بانه موضوع لكل واحد فاذا اريد جميع المعاني يعني
اطلاق لفظ العين مثلا وارادة هذا منفردا وهذا منفردا كان حقيقة
واذا اريدت معا من غير اعتبار انفراد كل واحد كان مجازا
ولا يخفى انه لا يفهم من لفظ العين اذا اطلق سوى معنى واحد
وارادة معنيين سواء اعتبر مجتمعين ام كل واحد وحده ينافي
كونه مفهومه واحد فانه اذا كان المتبادر منه معنى واحد فاذا
اريد معنيان سواء كانا مجتمعين ام منفردين ينافي الوحدة
المفهومة من اللفظ ويمكن ان يقال تبادر الوحدة لا شبهة فيه
ولكن كونها جزء الموضوع له كما افاده جدي طاب ثراه محل تامل
فان لزوم الوحدة لوضع اللفظ لمعنى كرجل مثلا والتعدد جزءا
من الموضوع له واتصاف المعنى بالواحد او المتعدد
فتم ولفظ عين مثلا من هذا القبيل ولا ينافي ذلك
ونحوه الا معنى يلزمه الوحدة ويفهم منه فكما لا يتبادر من رجل
الاثنينية ورجال فيما اذا كك وكذا رجلان في فهم معنى
اعا فهمت من حيث الاستعمال لا الوضع عين وعينان وما قيل ان الوحدة
الوضع فهو مجرد دعوى فان المستعمل لاحظها دون
وعلى ما قررناه فان وجدت علاقة وقرينة
تقتضي التجوز بارادة معنيين او اكثر من لفظ المشترك صح اطلاقه على ذلك
والا فلا فيكون ح كما لو اريد بلفظ رجل رجلان او اكثر لا فرق بينهما

الاستعداد

الاستعداد الوضع في المشترك وذلك لا يصلح الفرق بالتجوز في احدهما
دون الاخر فان تبادر المعنى الواحد في الجميع لا ينكر وبعد تسليم ان
اللفظ المشترك بين احتمال ارادة هذا او ذاك لا يحصل به الفرق
نعم قد يقال ان العلاقة في المشترك اقوى باعتبار امن غيره
فتدبر ومن ذلك كلمات منثورة نثرا ونظما كنت قد جمعتها
لاجعلها كتابا من هذا القبيل ولم يتفق اتمامها انقل بعضها
في هذا الكتاب لمناسبته نشره وقد تمايلت بعض الطباع الى مثل
ذلك وهي هذه قد يشد الانسان في اصبعه او يده خيطا او نحوه
ليتذكر به ويسمى الرتيمة فهل في جسدك عرق او شعرة الا
وهي تذكرها بالخالق فما هذا النسيان البارد : اذ لم تكن حاجة في نفوسكم
فليس يغني عقد الرتائم : كم يكثر في تنعم الظالم عين نظر واحترقت كبد يتيم
ما ابيض وجه الرغيف حتى اسود وجه الضعيف ما ابيض وجه المرء في طلب العلى
حتى تسود وجهه في البيد كان سلمان اعجميا فلما سمع شيئا عربيا صار بروي القلب بهما
ولقد احن الى زرود وطينتي من غيرها فطرت عليه زرود ويشوقني عجوز الحجار
ريف العراق وظلمة الممدود والطرد باشاذي فلا ابصرني وينال مني اسا بوح الرعد
ذات فارة جرت حطامه فتبعها فلما وصل الى بيتها وقف ونادى
بلسان حاله اما ان تتخذي دارا تليق بمحبوبك او محبوبا يليق بدارك
فاما ان تصلي صلوة تليق بمعبودك او تتخذ معبودا يليق بصلاتك
من لم يسمع كلام الصامت ولم يفهم عبارة الجامد فلا ينبغي ان يفطن قيل في معنى قوله تعالى
وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ان المعنى كل شيء
ينزهه تعالى ويشهد بوحدانيته وبحمده بلسان حاله ويدل على
انه لا شريك له وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد وعلى هذا يحتمل
ان يكون معنى لا تفقهون تسبيحهم لا تتاملون ولا تتفكرون ولا تنظرون
في هذه الدلائل بل تتغافلون عنها والله اعلم قال بعضهم رايت با

فلا تخدعن بعرض فقلت من اين فقال من هذه القافلة النازلة
قلت فالى اين قال الى غد والحقها قلت فاى شيء قالوا لك
واى شيء قلت لهم قال قلت متى ترحلون قال حين تقدمون
لا يغرنك صفو العيش فالرسوب في اسفل الكاس كان للقوم
في الزجاج باق   انا وحدي شربت ذاك الكاس   وصلاح الاجسام
ولكن في صلاح العقول يعيى الطبيب   وسميتها ليلى وسميت دارها
بنجد ولا ليلى اردت ولا نجدا   من اهل الدن اعترفنا دهره
فكرهت اخره لكره الاول   يا كاسيا من غير حلة دهرها   ولعل اخره الجفا
وما حاجتي الا بليلى واهلها   اذا لم يكن ليلى فلا كان حاجة   ولقد سلوت
عن الشباب كما سلا   غيري ولكن للحزين تذكر   وليس هو العيش صحيحا
اذا لم يتصل بهوى القلب   وليس بسيفان لا اثر له لدى الضرب
حقنا منذ هبا وصفضفا   وما سعي الا على العمر ينقضي   وليس لنا في
الاجتماع نصيب   وما الحسب المعي دون الا بفعله   اذا لم تقاد بذكر الخلائق
وما الغل في الاعناق طوق جديد   ولكنما من اللئيم هو الغل
وما المن نال الافضل عائد وفوت يوم فقد الحل ومن نال الرئاسة
عن كل عائب فلا بد ان يلقى بشرا وناعيا   وما يحمي العقاب عن اصيد
اذ كان العقاب بلا جناح هيهات ان تلقى مشابهة ام الصقور
قليلة النسل اصح واقوى ما سمعناه في الندى من الخبر المأثور منذ
قديم احاديث يرويها السيول عن الحيا عن البحر عن كف الامير تميم
لا تتبعن كل دخان ترى   فالنار قد توقد للكي   وما تسوى احساب قوم
فلا عيا واحاب بتين مع البغل اذا ما الجو عليه تذكرت
يقول بني ابي وبني جدودي   وهدمت البناء مما نبت   فذاك الميت
رجعا فينهدم فليس المرء الا كبيت   يا ويلنا من موقف ما به اخوف
من

من بعد الحاكم   من كلام لقمان عليه السلام يا بني تعلم العلم وان تنل به
خطا فلان يذم لك الزمان من ان يذم بك الزمان وعلى الغنى
ان لا يكفك شاوه دون المعالي ويكف عنانه فاذا جفاه الجد نبل
عيبه نفسه واذا جفاه الجد عيبه ماله اوحى الله الى بعض انبيائه
عظ نفسك فان اتعظت فعظ الناس والا فاستحي مني   يا عجبا
يتامل الحيوان البهيم العواقب وانت لا ترى الا الحاضر ما تكاد تهتم
لمؤنة الشتاء حتى يقوى البرد ولا لمؤنة الصيف حتى يشتد الحر
ومن هذه صفته في الدنيا فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا هذا
الطائر اذا علم ان الانثى قد حملت نقل العيدان لبناء العش
قبل الوضع افتراك ما علمت قرب رحيلك الى القبر فهلا بعثت فراش
تقوى فلا نفسهم عمهد ون هذا اليربوع لا يتخذ بيتا الا في موضع
صلب مرتفع ليسلم من سيل وحافر ثم لا يجعله الا عند اكمة او صخرة
لئلا يضل عنه اذا عاد اليه ثم يجعل له ابوابا ويرفق بعضها فاذا
اتى من باب دفع راسه مارق وخرج ما مقهور الغلبة ضل عليها
بصوت العيم فانها ان عرفت حدك استاسرت لك اذا منعها بلا دفع
مباحها المنقع لك الصلح على ترك الحرام فاذا احتجت بطلب المباح فاما
منا بعد واما فداء الهم تتفاوت في جميع الحيوانات العنكبوت من
حين يولد ينسج لنفسه بيتا ولا يقبل منة الام والحلم يطلب ما حصل عمرها
اذ طبعها الظلم   الغراب يتبع الجيف والاسد لا ياكل الا في لعاب الكلب
يبصبص حتى يرمى له لقمة والفيل يتملق له حتى ياكل هذا الطير اذا
انشق بيضها عن الفراخ على الاب والام ان حوصلة الفراخ لا تحتمل
الغذاء فينفخان الريح في حلقه لتتسع الحوصلة ثم يطعمان الحوصلة بعض
الحب بغ وتقويته فيا كلان من صادروح الحيطان وهو شيء فيه ملوحة

كالسنح ثم يرفانه اباه فاذا اشتدت الحوصلة زقاه الحب فاذا علما انه
قد اطاق اللقط منعاه بعض المنع فاذا جاع لقطه فاذا اباه
فاستقل باللقط ضرباه بالاجنحة اذا سالهما الرزق الطفل لا يصبر
عن الرضاع ساعة فاذا صار رجلا صبر عن الطعام يومين
انما تقع الكلفة بقدر الطاقة لما كان الطائر يحتاج ان يزق
فرخه لم يحمل عليه الا ثنتين بيضتين ولما كانت الدجاجة تحضن
ولا تزق كان بيضها اكثر ولما كانت الضبة لا تحضن ولا تزق
صارت تبيض ستين بيضة وتحفر لهن وتترك التراب عليهن وبعد
ايام ينبشن يخرجن ما العز الا تحت ثوب الكد على قدر الاجتهاد
تعلو الرتب من طلب العز بلا ذل كانت ثمرة سبعة الذل لما صار انس التصوف
معرضا عن اغراض المطاعم زين بالجلاجل يوم العيد ولما تكاسلت
النخاسي ميلا الى كثرة العلف قطع بنحرها الليح اذا صب في القنديل
ماء ثم صب عليه زيت صعد الزيت فوق الماء فيقول الماء انا ربيت
شجرتك فاين الادب لم ترتفع علي فيقول لانك في رضراض الانهار
تجري على طريق السلامة وانا صبرت على العصر وطحن الرحا وبالصبر ترتفع
القدر فيقول الماء الا اني انا الاصل فيقول الزيت استر عينك
فانك لو توليت المصباح لانطفا راى بعض الحكماء برذونا يستقى عليه
فقال لو هملج هذا لركب كان داود عليه السلام يقول في مناجاته الهي حيث
اسال اطباء عبادك ان يداووا الجرح خطيئتي فكلهم عليك دلني
الهي امدد عيني بالدموع وصعقي بالقوة حتى ابلغ رضاك عني اذا طلع نجم
الهمة في ظلام ليل البطالة ثم ردفه قمر العزيمة اشرقت الارض بنور
ربها يا طالبا لله عز اخطات الطريق علة الراحة التعب ان لم تكن
سابقا في العزم ولا عرا الا في السبق فلا تتقلب من كذلك العسل نتيجة
تنعم تنعم الاحرار من امتطى راحلة الشوق لم يشق عليه بعد السفر على هو كل

اهل العزم

بسم الله خير الاسماء مشم رب يسر ولا تعسر علينا يرحمك محمد وعترته الطاهرين المعصومين

اهل العزم تاتي العزائم   وتاتي على قدر الكرام المكارم   كان بعض الاغنياء
كثير الشكر فطال عليه الامد فبطر وعصى فما زالت نعمته ولا تغيرت
حالته فقال يا رب تبدلت طاعتي وما تغيرت نعمتي فهتف به هاتف
يا هذا لايام الوصال عندنا حرمة ضيعتها وحفظناها لك
ما في خدمة النفس خير الحج الى ديار القلب تغزو الفيلة في الهند عوامل
تنقل رحال القوم وتحمل جرهم فاذا خرجت الى من يعرف قدرها اكرمت العدد
في بلاده فاخشب فاذا سوفر به الى الطالبي الطباع تفاح اصفهان عن بلده
ثم فاذا جيء به الى العراق دل على الطباع اللطيفة يوحيد الفهد في الصحراء
صيد فريسته كف الملك ويحاذي من يفعل لك بعون الزادين واحضر الذئب
والعقل والملح العاقلين هل الحيوان البهيم ينظر العواقب هل الابل
يا كل الحيات فيشتد عطشه فيحوم حول الماء ولا يشرب لعلمه ان الماء يسقي
السم الى اماكن لا يبلغها الطعام ومن عادته انه يسقط وبركل سنة وهو
سلاح فيختبي الى ان ينبت هذه الجنة يستر طول الشتا فالارض فيحرج
وقد عرف نصرها فيحتك باصول الرازيانج الا ننير الالغا هل الفهد
اذا سمن علم انه مطلوب ويحتمي عن عدو من الحرب فيتعب نفسه الى ان يهزل
الشحم هذه النملة تدخر في الصيف للشتا فاذا خافت عفن الحب اخرجته
الى الهواء فاذا احضرت ان ينبت نقرت موضع العطش اسعت بامقطوع
الحيلة متى خرج من صيف فوتك لشتاء عجزك هذه السمكة اذا احسنت الحر
بكل توتها البقع الجالس لونها صبت بقوة العزم الاخرى شبكت المهوي
اذا امد السمك اعتمت ذلك المد الذي يامن فشت فيه فتنبه بها الاتصال الحاجة
مدح الشباب وما بنت مدار يشغل نفسه تني ما الذي تصنع في الفصل ان فات
زمن المدد انبسط في الدجاجة الطلب فاطلب ما اكل الرجل من كريم اذا جلست
في ظلام الليل بين يدي سيدك فاستعمل اخلاق الاطفال فان الطفل اذا

طلب من ابيه شيئا فلم يعطه بكى … بلغ المنى من حل في وادي منى … عزي فاني ما بلغت وادي
وبكيت من الم الفراق وشفوتي … فبكى الحجيج باسرهم والوادي … جوى مع الوجد المجاوز
فهمت منها ما قال المترسم … هل لك بالنادل لمن يهوى منى … يا علم الشوق وبعد ناعم
سلوا عن طرفي ان سالم عن الكرى … فالجفون العاشقين منام … علمتني بحجرها الصبر عنها
فهم مشكورة على التفسح … يا واشيا حسن فينا الساتر … يحيي جاذرك من الفرق
والابل من حمله وصاله … من لي بحذا ودع الحلم عنده … فاصبح قلبي على مقداره
فالحب سواهم فيه متسع … انا لي هواكم قبل ان اعرف الهوى … فصادف قلبي خاليا فتمكنا
والله ما طلعت شمس ولا غربت الا وانت مني قبلي ووسواسي … حديثي بين جلاسي
نحزونا والافرحا وذكرك مقرون بانفاسي … ولا هممت بشرب الماء من عطش
الا رايت خيالا منك في الكاس … يا سادتي هل يخطر ببالكم من له يخطر غيركم في بال
حاشاكم ان تغفلوا من حاله … هو غافل في حبكم عن حاله … سقوا عباه اعينهم
والويل الا بانفاس يعبق في ابنين … ابو على … فاستوقفوا العيس في … وان على ابها
خلب فوادي تشد رحلها … ان دنت دارها فادنت … تنازل في القلوب
بانوا وخلفت ابكي في ديارهم … هل للديار سعادة الرواح العاد … وقل الاصعاد من ضعف حب
وقل لحاديهم حيث من واد … افلح قوم اذا دعوا وبنوا … لا يحسبوا الاخطار ان كنتوا
ساددون لا يبالون ما فعل الحج … وكلا كيف ما لك التهب … عودهم هجرهم مطالعه
الراحة ان يظفروا بما طلبوا … الا يا نسيم الريح ما لك كلما … تجاورت دار ذلك طيبا
بزورها باسطه عقالها قد ملات من شوقها حالها … فلم تزل اشواقها تنهاها
حتى بحثت الروح حالها ماذا على السائق من غرامه … لو انه خفف او دنى
اراد ان تشرب ما حاجز اديها بطلب ام كلالها … ان لها على القلوب من
لانها قد عرفت بابا لها كانت لها عند الصباحه … اعجلها السائق ان تنالها
وامتنعت دون حظوظها كانها قد كرهت زوالها … فعللوها بعد عاجز
ولنصنع العلا ما بدا لها … واعجبا لمن داى هلال الحسن ولم تتاه نيفه
قال الغاري اللاهي ليس على وجه الارض اقل وقار منك احذك
اهلك بنصر في صوتك فلما خرجت حملوك اكمل اعجوبة وما
بك نلك الفهم حتى اذا كبرت صرت لا بد تواضعك احد الاطراف ههنا
وجه

ماطن سلمى خير بقاعنا … فاعطنك ربها … محبب طيبا … بودها مع

لا يحسنك الا قوم الصدف … والمحبات مع الاوقات

وصحت جانا اخذت منا من الحبال فعلموني … ما سلوني تحف فؤي بصدى
اليهم فقال الله المليك تم نبار بامشويا في سقود وكم قد رايت في سقود
من ذلك لما علم المحجوب ان الموت يقطع المتعبدات كرهوه للزوال
من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل المهر … واذا كامل المعنى
من عمره محبوب … وهو الحي التقي لا يحج … عكفت عليه الحزنات فالزمنا
عنها ولا منه خرج … فاذا راى السلطان غرة وجهه … حي فقال من بعد الحج
الفرح بالعلم العالم الا بالتوكل … العالم المبنية تحلك من الامنيه الامل بعضهم … والاكل
للاصح بكاك ما انفقته على اخواك من شارك السلطان في عز الدنيا
شاركه في ذل الاخره … بقدر الصعود يكون الهبوط فاياك والرتبة العاليه
وقف في مقام اذا ما وقعت يقوم وبرجلاك في عافيه … والى الغربات من يسر طرفه
ولكن بلا قلب الى اين اذهب … فيقال بها يا ايها الزاجر قل للحج وبحاجر
فحلها تخلع بها … على الربا الا داعيها ذاع … واذكر احاديث ليالي منى
لاعدم المذكور والذاكر … يريد بن ادراك المعالي رخيصة … ولا بد دون الشهد من ابر النحل
قال بعض السلف رايت شابا في سفح جبل عليه اثار العلق ودموعه بحادره
فقلت من انت فقال ابق من مولاه قلت فتعود فتعتذر فقال العذر
يحتاج الى حجه ولا حجه للمفرط قلت فتتعلق بشفيع فقال كل الشفعاء
منه قلت فمن هو قال مولى رباني صغيرا فعصيته كبيرا فوا حياي من حسن
صنيعه وقبح فعلي ثم صاح فمات فخرجت عجوز فقالت من اعان
على البائس الحيران فقلت اعينك عليه فقالت خله ذليلا بين
يدي قاتله عساه يراه الابعد معين فيرحمه عاشقا من حره هل انتم
ارق من الشكوى واقسى من الهجر … وافضح من عين المحب لسره
ان طلعت عبرة تجري بعبر على خدي الكعبه … وان كان سهلا عليكم بسرا
هل الاعصر اللاتي مررن بعدن لي كما كن لي ام لا سبيل الى الرجوع
ودون بلوغ طيا الحمى ان تقرع المنسم والغارب … وكيف اتداوى
بالاصائل والضحى اذا لم يعدك النسيم الذي هبا … ذكرت به وصلا كان لم

لنعدم خبرك

وعسا كانى كنت اقطع ويثا لم تتق فيهم حرات المهوى وحوى الاحزان
عن خيالات واشباح يكاد ينكرهم عن الخبر بهم لو تردد انفاس فؤادي واح
واذا كان في الانا نشب خلق وقع الطيش في رؤوس الصعاد كان
لبان تخلط اللبن بالماء فجاء السيل فذهب بالغنم فجعل يبكي ويقول
اجتمعت تلك القطرات فصارت سيلا وبان الحرينا ذلك
اوكتا وفوك نفخ اذا رايت محبا ولم تدرك فضع يدك على نبضه
وسم كل من تظن انه المحبوب فان العرق لا ينزعج الا عند ذكر الحبيب
اسائل عن لا اريد وانما اريد بكم من بينهم تسؤالي وبعثر
مما بين الكلام وجعجعة لساني بكم حتى يتم مجالي واطوي على ما
تعلمون جوانحي واظهر للعذال انى سالى اصغى الى قول العذول
يحملنى مبلغنا عنكم بغير ملال مبلقطا نهات وزد حديثكم
من بين شوك ملامة العذال يا معرضا بوصال عيش ناعم
ستصد عنه طائعا او كارها ان المنية تزعج الاحرار عن
اوطانهم والطير عن اوكارها ومبيت العزمات بنفوسهم
جيران لا ظفر ولا اخفاق ولا تحسبوا ان المعالي رخيصة
ولا ان ادراك العلا هين سهل فما كل من يسعى الى المجد ناله
ولا كل من يهوى العلى نفسه تعلو ايا منعما لم تزل تختاري
حدي بخطك الدائم الى النجم منى مضموم يدي كما يفعل النادم
نزل الحكم الحلم ويكبو الجواد وينبو عن الضريبة الصارم ولقد حسبك في
ما لم يلقه في حب ليلى قيس المجنون لكنني لم اتبع وحش العلا كفعال قيس
والجنون فنون يحاول نيل المجد والسيف مغمد ويامل ادراك العلى وهو نائم
راى رجل في طريق في مكة امراة فتبعها فقالت ما لك قد سلبت
حسنك قلبي قالت فلو رايت اختي فالتفت فلم ير احدا فقالت ايها
الكاذب في دعواه لو صدقت ما التفت لا تحقرن يسير طاعة
فالله وذا الجدود ايل وربما اجج الجعود منفوخ ولا تحقرن صغير
الذنب فان العشب الضعيف يفتل منه الحبل القوي فتحقق بر الحمل
المغتلم

كن
المغتلم او ما انقذنت في سلسبيله جرد والسوائح اذا اجتمعت بهم
وجلة لا اخاض تعجبوا من غنى القلب فوله وما دروا انه خلوق من
هوا لك نجد وهواي الشام فذا وذا ابانا حي لا بالشام وفي زروات
لوطن قتلني لشوق ببلادي التي فيها ولدت خليلي هذي دفرة
اليوم فلم صنت نحن باخرى مثلها قد اظلت حلفت لهم بالله ما ام واحد
اذا ذكرته اخر الليل انت وما وجد اعرابية قذفت بها صروف الليالي
حيث لم يك ظنت تمنت احاليب الرعاء وخيمة بنجد فلم يقدر لها تمنت
اذا ذكرت ماء العذب وطيبه وبرد حصاه اخر الليل حنت لها انه
احجم امثالي على اماني حنت سحرا فلولا انناها الجنت باكثر منى لوعة غير انني
لما غلبك اما ترى الهرة لو علمت ان لذة قهر الهوى اطيب من نيله
افتدارها وربما تلاعب الفاره فلا تقتلها التبين اثر
فتدركها فلا تقتلها تغافلت عنها فيمضي الفارع في الهرب فتثبت
المبرور الشيخ حسن قدس اسره ايثار اللذة القهر على لذة الاكل الجذى
ذي عين قد بره ولقد عجبت وعجبت لكل
هذا ولو ذكر يوما ادم وامامه يوم عظيم فيه تنكشف السريرة
مدة العمر القصيرة غمض اجفان الحيرة لبكى دما من هول ذلك
فاعجب لنفس للهوى ولكان يزهد في الحقير وتترك الدنيا الحقيرة
وليس تحسن الجريرة تقفو لهفي باخس والمرء يقفو بالحسارة
ولئن عقلت فلا محالة بالشفاء اذن جديره فاجتهد لنفسك في الخلاص فقد ونى سبيل
في فعلة عبر كثيرة فتوى اشرس للرئا لعد وتزول من قبل الظهر
ولكم حلت من نعل غير معيشة كامر بره لاخير في ارادة الا التي
ولنع سيره ومن ذلك قول الجوهري في الصحاح الكراع اسم يجمع الخيل
ومثله في القاموس اقول المراد برانه اسم يدخل تحته اصناف الخيل وافرادها
عبرة غافل

الجنس

مع انه غير جمع ولو قال اسم لجمع الخيل بالالام هلا وهم انه جمع لاسم الجمع او اسم
الجمع وليس كذلك وهذا كما يقال فلان جامع للخير ونحو ذلك ويوضح كلام
المغرب فان عبارته هكذا الكراع مادون الكعب من الدواب وما دون
الركبة من الانسان وجمعه اكرع واكارع ثم سمي به الخيل خاصة ومنه
وكذلك يصنع بما قام على المسلمين من دوابهم وكراعهم واراد بها الخيول
وبالدواب ما سواها وعن محمد الكراع الخيل والبغال والحمير انتهى
فمعنى مجمع الخيل انه اسم يدخل تحته اصناف الخيل وافرادها كما يدخل
تحت الدواب ما ذكر مع انه غير جمع ولا منافاة بين قول صاحب
المغرب اولا ثم سمي به الخيل وقوله ثانيا واراد بها الخيول فان كلام
الجوهري يدل على ان هذا الاسم مجمع الخيل بمعنى انه هذه الصلاحية
كما فيه فيما نقله في المغرب من قوله وكراعهم ولا ينافي ذلك تسميته الخيل
به على ان الخيول يمكن ان يكون توضيحا لكون المراد من الخيل المسماة
بالكراع الخيول وبالجملة تفسيره بالخيول للمعنى الذي ذكره في الصحاح
ولو قيل مثلا الابد اسم مجمع كل هارب بمعنى صدقه على ذلك لم يكن
غريبا فتدبر ومن ذلك قوله في القاموس الامام من يؤتم به من انس
او غيره ج اما بلفظ الواحد وليس على حد عدل لانهم قالوا امامان
بل جمع مكسر انتهى اقول من الكلمات ما يكون صيغة المفرد والجمع فيه
واحدة ومن ذلك فلك وهجان فيجعل الفرق بينهما بان يكون ضمة
فلك اذا كان مفردا كضمة قفل واذا كان جمعا كضمة اسد وكسرة هجان
اذا كان مفردا ككسرة عنان واذا كان جمعا ككسرة رجال وامام هنا
من هذا القبيل كسرة مفرده ككسرة عنان وخرام وكسرة جمعه ككسرة رجال
ونحوه وقوله وليس على حد عدل يريد به ان اماما ليس من قبيل عدل
فانه يقال فيه رجل عدل وامرأة عدل ورجلان عدل ورجال
عدل فيوصف به الجمع ويحمل عليه بصيغة واحدة وامام اذا ثني قيل امامان
ولم يقولوا في التثنية امام فقط كما قالوا في المفرد والجمع فيكون امام في
حال الجمع

وكسره هجان

في حال الجمع جمع تكسير بالاعتبار المذكور ولا ينافي هذا قولهم عدل اذ
وعدل وقد لان المراد ان كونه بصيغة واحدة يصح حمله على جميع ما ذكر
بخلاف امام فانه لا يطلق الا في الافراد والجمع دون التثنية
فعلم انه جمع وذلك لا ينافي جواز تثنيته وجمعه ومن ذلك قول
جدي طاب ثراه في شرح اللمعة في فصل بيع الثمار بعد قول المصنف
وان كانت في كمام بكسر الكاف جمع اكمه بفتح الهمزة وكسر الكاف وفتح
الميم المشددة وهي غطاء الثمرة والنور اقول تحل الاشكال في هذه
العبارة في غير هذا الكتاب من مصنفاته ولا يحضرني الان
وكنت اتامل في ذلك واري ان هذا ليس من محال الاشتباه
التي يمكن فيها السهو وانه محل عن ان لا يفرق بين المفرد والجمع
فيجعل المفرد جمعا وعكسه بل لا يليق نسبته الى من له ادنى معرفة
بالنحو والصرف هذا مع وجود ذلك في نسخ متعددة مقروة
عليه وان لم يكن معصوما لكن مثل هذا لا ينسب الى من يعرف الكلم
فكنت تارة يخطر لي انه يكتب اليها في مثله معطوفا الى الحاشية في
فاشتبه ذلك على الناسخ بانه جمع بعضها واستبعد ذلك بوجوده
في النسخ المذكورة وتارة انه لما كان صاحب القاموس يجعل ج ولما كان
يكثر ذلك في القاموس مع تنبيهه في اول الكتاب على ذلك كان
يظهر من حرف الجيم ارادة الجمع فصرح هنا بلفظ جمع بدل الجيم
نادرا ولم يات به معرفا لان المراد التنبيه على ذكر الجمع وهو يحصل
بذلك وتارة بانه من باب القلب من قبيل عرضت الناقة على الحوض
وقوله كما طينت بالفدن السياعا والخلاص عن امثال ذلك انما هو تتبع
هذه المعاني ويفرق بين الجمع والمفرد ومعنى المعلوم عند من
ذكر ان افعلة يكون جمعا لفعال ككساء واكسية وعنان واعنة
ونحو ذلك فقصد الى هذه النكتة مع علمه بالاشتباه هذا وقد خطر لي
اخيرا وجه لطيف مشتمل على نكتة بديعة وهو انا اذا قلنا مثلا رجلان

مثنى ورجال مجموع كان معناه ان رجلا ثني باخر وجمع باخرين ونحوه
واذا قلنا التثنية والجمع فان معناهما تثنية الواحد باخر وجمعه
باخرين وهو من المعلوم المقرر المشهور ايضا ان المصدر بمعنى المفعول
مثل قولك اعجبني اكل زيد وشربه ولبسه بمعنى ماكوله ومشروبه وملبوسه
فقوله كما جمع الكمه معناه مجموع الكمه كما يقول رجل
يجمع على رجال وزيد يجمع على زيدين فظهر ان المفرد يوصف
بالجمع بالنظر الى المذكور فيكون المصدر بمعنى الفاعل كما اذا
قلنا رجل جمع رجال اذا قيل بعد المفرد جمع كذا كان بمعنى المفعول
واذا قيل جمعه كذا كان بمعنى الفاعل فقصد رحمه الله الى ما يتوهم
منه العكس مع صحته وكون الخطاب مع تفرق بين المفرد والجمع
وهذه لطيفة يدركها من يدركها تراك القذى من دونها
وهي دونه اذ من ذاقها ينطق ومن تتبع هذا الكتاب في نظير
هذا من دونها فيه كما وضحته في حاشية الشرح في بحث لباس
المصلي عند قوله ولولا الاجماع على جواز الصلوة فيه عاريا ونحوه
في بحث قضاء الولي للميت ما فات اباه مما يوهم الجمع بين متنافيين
وهو فن من محاسن الكلام بقي الكلام في كمام فانه وقع الاعم على الافراد
في كتب علمائنا كالبيان في بحث زكوة العلس كما في الخ وغيره وان كان
في الصحاح والقاموس ذكر جميعا فان شهرة بينهم مع ذلك لا يلزم
منها انحصار النقل عن القاموس والصحاح ليكون عن صحيح اذ كتب
اللغة غير محصورة خصوصا قال في القاموس انه صريح الفي كتاب وعبارة
الصحاح والكم بالكسر والكمامة وعاء الطلع وغطاء النور والجمع كمام
واكمة واكمام ونحوه في القاموس ولا بعد في جمع المفرد او جماعة
كما تقدم في امام ومن ذلك ما قيل انه روي عنه عليه السلام ان الله
خلق ادم على صورته اقول افاد سيدنا المرتضى رضي الله عنه
في تنزيه الانبياء ما يغني عن الفكر في تاويل هذا الخبر وحمله على ما يوافق
خرافات الملاحدة والمجسمة ومن يميل الى طريقتهم فانه قال قيل في تاويله
ان الهاء

وكفار الترك وهم كفرة الذين كالجراد المنتشر لا يبقى ولا يذر
وقد ذكر النبي صلى الله عليه وآله خروجهم وعبر عنهم ببني قنطورا وقال
النبي صلى الله عليه وآله في حديث اخر لا يقوم الساعة حتى يقاتلوا
الترك صغار العيون ذلف الانوف كان وجوههم المجان المطرقة
وقال النبي صلى الله عليه وآله والزمان قبله في حشر الناس الى المحشر قبل
يوم القيمة قيل يا رسول الله فما ذا نعمل بما قال عليكم بالشام وحسبك
نذيرا على قرب الساعة ما شاهدناه من فناء الخلق بالقتل العام الذي
هو طوفان الدم وخراب اكثر مدن العظام التي غرة بلاد ايران
وسرة ديار توران حتى ان نسبة المعمور الباقي من الربع المسكون
الى الخراب حلا بيان نسبة الخمس الى الاربعة الاخماس بل اقل ويعرف ذلك
من احاط علما بمقادير البلاد وتخوم اقاليمها اذ لم يبق ما وراء
بحر الروم المنشعب من بحر اوقيانوس معمورا الا عرض جزيرة العرب
وجنوبيها وبعض ممالك الروم واما باقي البلاد فبعضها اقل اسوء حالا

ان الهاء يعني ضمير صورته اذا صح الخبر راجعة الى ادم وان الله تعالى خلقه
على هذه الصورة التي قبض عليها وانه حال الطم لم يتغير بزيادة ولا نقصان
كاحوال البشر وان الهاء راجعة اليه تعالى معناه انه خلقه على الصورة التي
اختارها واجتباها لان الشيء قد يضاف الى مختاره ومصطفيه وقد ذكر
وجه ثالث وهو ان الزهري روى عن الحسن ان رسول الله صلى الله عليه وآله
مر برجل من الانصار وهو يضرب وجه غلام له ويقول قبح الله وجهك
ووجه من يشبهك فقال عليه السلام بئس ما قلت ان الله تعالى خلق ادم
على صورته يعني صورة المضروب قال قدس الله روحه وجه رابع

وهو ان الله تع خلق ادم وخلق صورته فينبغي بذلك الشك
في ان تاليفه من فعل غيره لان التاليف من جنس مقدور البشر
والجواهر وما شاكلها من الاجناس المخصوصة والاعراض هي التي
تتفرد القدرة تع بالقدرة عليها ويمكن قبل النظر ان يكون
الجواهر من فعله تع وتاليفها من فعل غيره الا ترى انا نرجع
في العلم بان تاليف السماء من فعله تع الى السمع لانه لا دلالة في العقل
على ذلك ونرجع الى تاليف الانسان من فعله تع في المواضع الذي
يستدل فيه انه عالم من حيث ظهر منه الفعل المحكم الى ان يحصل
الكلام في ان الانسان خلقه الله تعالى لانه لا يمكن ان يكون مؤلفه
سواء اذا كان هو ادل الاجسام من المخلوقات فكانه عليه السلام
اخبر بهذه الفائدة الجليلة وهي ان جواهر ادم عليه السلام وتاليفه
من فعل الله تع ويمكن وجه خامس وهو ان يكون المعنى ان الله تع
انشاه على هذه الصورة التي شوهد عليها على سبيل الابتداء
وانه لم ينقل اليها ويتدرج كما جرت العادة في البشر انتهى حاصل
كلامه والوجه الخامس والاول يظهر بادنى تامل الفرق بينهما
فلا يتوهم كونهما واحدا حديث لا ينقض الوضوء الا حدث
وفي كتاب التوحيد باسناده الى علي عم قال سمع النبي صلى الله عليه وآله
يقول لرجل قبح الله وجهك ووجه من يشبهك فقال عليه السلام
لا تقل هذا فان الله خلق ادم على صورته وروى حدثنا احمد
بعده باسناده عن الحسين بن خالد قال قلت للرضا عليه السلام
يا ابن رسول الله ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله
راى رجلين يتسابان فسمع احدهما يقول لصاحبه قبح الله وجهك
ووجه من يشبهك فقال صلى الله عليه وآله يا عبد الله لا تقل هذا
لاخيك

لاخيك فان الله عز وجل خلق ادم على صورته ومن الكتاب او من العلل
عن ابي جعفر عليه السلام قال هي صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله
واختارها على سائر الصور المختلفة فاضافها الى نفسه كما اضاف
الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه فقال بيتي وقال ونفخت فيه من
روحي وهذا الحديث لا ينافي الحديثين لانه توجيه لهم على تقدير
عدم ذكر اوله كما يروى من حذف منه ما حذف والله اعلم ومن ذلك
ما رواه في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا ينقض الوضوء الا حدث
والنوم حدث اقول قد اكثر علماؤنا رضوان الله عليهم البحث في هذا
الحديث وتطبيقه على قواعد الاشكال المنطقية والذي يخطر بالبال
عدم الاحتياج الى ذلك فان تسليم المقدمتين انما هو من اخباره
عليه السلام ومن اعتمد على ذلك لا احتياج الى ان يستدل له بمثل هذا
بل بمجرد الاخبار باي حكم كان كاف للمخاطب ومن يعتقد ان نواقض
الوضوء مثل القهقهة والقيء ولمس النساء ونحو ذلك ان دخلت في الاحداث
الحدث ناقضا فهي غير مراده وان خرجت عنها لم يسلم الخصم الحصر في كون
الاحداث روى عن النبي عليه السلام ان قوله لا ينقض الوضوء
وادعى دخولها فيما تقدم في الحدث وكون النوم حدثا لا يكون ناقضا
يتوقف على تسليم ذلك وربما ادعى الخصم شمول الحدث على تقدير تسليم
كل حدث ناقض لما هو حدث ولا ينقض بخروج الدم والمذي والقيء
ونحوه فظهر ان تسليم المقدمات في مثل هذا انما هو من اخباره
عليه السلام والاعتماد على ذلك ومثل هذا لا يحتاج الى ترتيب شكل
نتيج المطلوب فاعمال الفكر في مثل هذا لا يحتاج اليه والذي
نظهر منه ان مراده عليه السلام التنبيه على ان النوم من الاحداث الناقضة
للوضوء بعد ان ذكر ان الوضوء لا ينقضه الا الحدث ويكون ذلك

ردا على من يقول بان مثل القهقهة والرعاف وانشاد الشعر ونحو ذلك
ناقض اما لكونه حدثا عنده او وان لم يكن حدثا واشار اليه هذا
ما خطر لي وقد اورد على ذلك اشكال وهو ان المقدمة الاولى مشتملة
على قضيتين مختلفتين كيفا احديهما لا ينقض الوضوء ما ليس بحدث
والثانية الناقض للوضوء حدث وانتظام السالبة مع الكبرى
لا ينتج شيئا لعدم اتحاد الوسط وكذا الموجبة لان الموجبتين
في الشكل الثاني عقيم واجاب عنه العلامة طاب ثراه في المخ بان كل
واحد من الاحداث فيه جهتا اشتراك وامتياز وما به الاشتراك
وهو مطلق الحدث مغاير لما به الامتياز وهو خصوصية كل حدث
ولا شك ان تلك الخصوصيات ليست احداثا والا لكان ما به
الاشتراك داخلا فيما به الامتياز فلا بد من مائز وينقل الكلام
اليه وذلك موجب للتسلسل واذا انتفت الحدثية عن المميزات
لم يكن لها مدخل في النقض وانما يستند النقض الى المشترك الموجود
في النوع على ما حكم به في الثانية ووجود العلة يستلزم وجود المعلول
هذا ما نقله في المدارك عن المخ واورد عليه انه لا يلزم من انتفاء
الحدثية عن المميزات عدم مدخليتها وانما اللازم عدم كونها
ناقضا اما عدم مدخليتها فلا فان قلت ان مدخليتها منفية
بالاصل قلت لما كان المراد من الحدث ما صدق عليه من الافراد
يعلم انه لا مدخل للخصوصيات لجواز ان يراد بعضها اذ لا دليل على كليته
ولا يحتاج الى هذا البيان ويمكن ان يقال ان الحدث في المقدمة
الاولى ليس المراد به حدثا معينا ولا حدثا ما بمعونة المقام بل كل حدث
واذا ثبت عمومها كان مفادها ان كل حدث ناقض للوضوء فيمكن
جعلها كبرى للمقدمة الثانية من باب الشكل الاول ويكون الغرض
الاشارة الى بيان المقدمتين مع قطع النظر عن ترتيبهما ويحتمل ان
يجعل صغرى للثانية ويكون من الشكل الرابع لكون الحدث موضوعا في الصغرى
محمولا

محمولا في الكبرى وينتج بعض الناقض نوم ولا يخفى ما في ذلك كله من التكلف
والذي يقتضيه النظر ان الغرض المطلوب من الرواية بيان ... بحث
لا اثبات كون الحدث ناقضا فان ذلك ربما كان معلوما بالضرورة
لكن لما كانت المقدمة المذكورة ربما توهم عدم كون النوم ناقضا
لخفاء اطلاق اسم الحدث عليه ومع التصريح بكون النوم حدثا
فلا يكون منه وجه فيما لا ينقض الوضوء فتامل انتهى كلام المدارك
وكتب والدي طاب ثراه على كون المقدمة الاولى مشتملة على قضيتين
مختلفتين ان الاشتمال على قضيتين مبني على ان في المستثنى والمستثنى منه
حكمين والذي عليه المحققون خلافه الا ان يراد استفادة المقدمتين
القضيتين من المنطوق والمفهوم وعلى جواب العلامة ره يتوجه
عليه ان ترتب الحكم على المبهم لا يقتضي كونها علة وعلى ايراد صاحب
المدارك ره الاخير كلام ايضا فلعله شرع من تامل العراقيا ان يسلم
ما ذكره العلامة ره من استناد النقض الى الحدث وهو القدر المشترك
اولا فان سلمه كما هو ظاهر كلامه حيث سلم بتوجيه الا الى ان يراد على
المتخلفة للافراد فلا حاجة الى ما اورده من النفي بالاصل وان لم يسلم
ما ذكره العلامة فلا حاجة الى ما ذكره فقل شرع ما قاله في جواب
الايراد اذ لا يخلو من اجمال لان ظاهره تسليم ان يراد بالحدث ما صدق
عليه لا القدر المشترك وقوله ولم يعلم انه تفيد ان عدم مدخلية جميع
الخصوصيات غير معلوم لجواز ارادة البعض منها اذ لا دليل على اعتبار
الجميع وهذا ينبغي ان يكون منعا لما ذكره العلامة وعلى كل حال فالذي
يقتضيه النظر ان القدر المشترك لو سلم انه الناقض لكن اما ان يكون
لا بشرط او بشرط وجوده في ضمن كل الافراد او بعضها فان كان
لا بشرط فلا مدخلية للافراد ولا وجه لها وما ظنه الوالد من ان الشرع مطلب
الاحكام لا يتعلق بالمهيات فيه ان عدم تعلق الاحكام بالمهيات بشرط

عدم الافراد مسلم اما الاشتراط فغير مسلم وان كان شرط الافراد كلا
او بعضا فالمدخلية ظاهرة لكن مع الاحتمال لا يفيد المطلوب
وقد اوضحت ذلك في حاشية التهذيب انتهى كلام والدي طاب ثراه
وقال جدي طاب ثراه في منتقى الجمان الغرض من هذا الحديث
نفي النقض عما لا يصدق عليه اسم الحدث ولما لم يكن الاسم واضح
الصدق على النوم في اللغة والعرف مع انه من جملة النواقض صرح
باطلاقه عليه اما مجازا او في العرف الخاص والحقيقة الشرعية
انواعه ان قلنا بثبوتها والمقتضي لهذا التصريح اما دفع توهم عدم
النقض به من ظاهر الحصر وعدم ظهور دخوله فيه واما الجواب عن
سؤال يرد على الحصر وهو ان النقض بالنوم معلوم من مذهبهم
عليهم السلام وهو خارج عن الحصر بحسب الظاهر فكيف الوجه فيه
واجيب بان الحديث على كلا التقديرين يفيد كون النوم
ناقضا لكنها افاده بتبعيه بمعونة المقام والفائدة المطلوبة
براسا لا وبالذات نفي ناقضية ما ليس بحدث من نحو اللمس والقي
والقهقهة كما يقوله جمع من العامة ثم نقل جواب العلامة كما تقدم
وقال بعد وهذا الكلام لا يخفى ما فيه على من تدبره ومن رام
توضيحه فليعلم ان الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار
وجودها الخارجي ولا ريب في صدق الكلي حقيقة على افراده
الموجودة المتمايزة بالخصوصيات فتكون الخصوصيات بعض
المراد من لفظ فكيف لا يكون لها مدخل في النقض ثم ان عدم
صدق الكلي على الخصوصيات بانفرادها مسلم فاللازم منه هنا
ان لا يكون هي وحدها ناقضة والامر كذلك فانما هي جزء الناقض
ومع هذا فالكلام مبني على كون الحديث واردا في حكم النوم وان
الغرض منه بيان كونه ناقضا غير واف ببيان هذا الغرض من
حيث

من حيث ان قوله لا ينقض الوضوء الا حدث مشتمل على حكمين سلبي
وايجابي وانتظام كل منهما مع قوله والنوم حدث لا ينتج لعدم
اتحاد الوسط في مادة السلب وعقم الموجبتين في الشكل الثاني
ونحن قد بينا ان الغرض من الحديث خلاف ذلك والذوق
السليم يشهد بما قلناه والاشكال معه انتهى كلام المنتقى ملخصا
وقال الشيخ بهاء الدين قدس سره في مشرق الشمسين يمكن ان
يكون المراد من هذا الحديث بيان حكمين اولهما نفي النقض
عما ليس بحدث عندنا كالقهقهة والرعاف وقراءة الشعر واكل ما مسته
النار كما يقوله بعض العامة وثانيهما بيان كون النوم حدثا ردا على
لا كما يقوله بعضهم من انه ليس بحدث وانما هو مظنة الحدث ويمكن
ان يكون المقصود منه اثبات كون النوم ناقضا بتركيب مقدمتين
على صورة القياس كما هو الظاهر من اسلوب العبارة وقد يتراءى
في بادي النظر انه قياس من الشكل الثاني لكن صغراه متضمنة
سلبا وايجابا وباعتبار كل منهما يوجب عقمه لعدم تكرر الوسط
على الاول وعدم اختلاف مقدمتيه كيفا على الثاني وهو من شرائط
الشكل الثاني فيمكن ان يجعل الحدث في الصغرى بمعنى كل حدث كما قالوه
في قوله تعالى علمت نفس ما قدمت واخرت من ان المراد كل نفس فيكون في قوة
قولنا كل حدث ناقض فينتج بالقلب من الشكل الرابع ينتج بعض الناقض
نوم ويمكن ان يجعل الصغرى كبرى وبالعكس فيصير من الشكل الاول
وينتج النوم ناقض ولنا ان نستدل على ما هو المطلوب من انه لم يكن
على ترتيبه شيء من الاشكال الاربعة فكم من قياس ليس جاريا على ترتيبها
ويلزم منه قول ثالث كقولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديد
فانه ينتج زيد مقتول بآلة حديد وكقولنا الكل ممكن حادث وكل واجب قديم

فانه يلزم عنه قول ثالث وهو لا شيء من الممكن بواجب وما نحن فيه من هذا
القبيل ووجه الاستدلال تعليق النقض على طبيعة الحدث في المقدمة
الاولى لانها في قوة قولنا الحدث ناقض والحكم في الثانية بوجود
تلك الطبيعة في النوم انتهى كلام مشرق الشمسين نقلت هذه
الجملة لكونها مشتملة على فوائد لكن في نظري القاصر عدم الاحتياج
اليها كلها في معنى الحديث بل الى ما هو مؤيد منها لما ذكرته والله اعلم
ومن ذلك قول صاحب المدارك ره في بحث مكان المصلي عرّفه
المحقق الشيخ فخر الدين في شرح القواعد المكان الذي يعتبر اباحته
بانه ما يستقر عليه المصلي ولو بوسائط وما يلاقي بدنه وثيابه
وما يتخلل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلوة كما يلاقي مساجده
ويحاذي بطنه وصدره ويشكل بانه يقتضي بطلان صلوة ملاصق
الحائط المغصوب وكذا واضع الثوب المغصوب الذي لا هواء له
بين الركبتين والجبهة وهو غير واضح انتهى اقول هذا الاشكال
ذكره جدي طاب ثراه في شرح الارشاد ولكنه عبّر بقوله فانه
يقتضي بطلان صلوة ملاصق الحائط المغصوب والثوب المغصوب
وغيرهما ولو في حال من احوال الصلوة على وجه لا يستلزم الاعتماد
عليه ولا يستلزم التصرف فيه وبطلان الصلوة على هذا التقدير
غير واضح والقائل به غير معلوم انتهى ~~وقوله هذا النقل برمته واضح~~
~~والقائل به غير معلوم انتهى~~ وقوله هذا وكذا واضع الثوب المغصوب
الذي لا هواء له بين الركبتين والجبهة يريد به الثوب الملاصق
الذي لا يكون في محل الهواء الحاصل بين الركبتين والجبهة فانه
على هذا يكون داخلا في المكان عنده سواء استوعب محل الهواء
ام وضع بحيث بقي معه هواء بين ما ذكر من حيث ان ذلك المكان
من جملة مكان المصلي وعبارة الروض يظهر منها ان مثل هذا ايضا
غير

غير مبطل اذا لم يحصل الاعتماد عليه ولا استلزام التصرف فيه وكانه
اكتفى هنا عن ذكر الملاصقة في الثوب باعتبار تقدّم ما ينافي
عليه ويحتمل العبارة هنا وجها آخر وهو ان يكون بين الركبتين
والجبهة فيكون بين ظرفا لوضع الثوب ويكون المراد بكونه
لا هواء له ان يكون ملاصقا للمصلي فيكون المراد بهذه العبارة ان
الملاصقة يكون مع وجود الهواء وعدم الملاصقة عدم البطلان
بطريق اولى وان البطلان انما يحتمل من حيث انه مع الملاصقة
في الاول مع عدم ذكرها ويحتمل العطف غير كاف فتأمل ومن ذلك
ما رواه الصدوق رضي الله عنه بسنده عن محمد بن قيس عن
ابي جعفر عليه السلام ان عليا عليه السلام كان في مسجد الكوفة
فمرّ به عبد الله بن قفل التيمي ومعه درع طلحة فقال علي عليه السلام
هذه درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة فقال ابن قفل يا امير
المؤمنين اجعل بيني وبينك قاضيك الذي رضيته للمسلمين
فجعل بينه وبينه شريحا فقال علي عليه السلام هذه درع طلحة
اخذت يوم البصرة غلولا فقال شريح يا امير المؤمنين هات على
ما تقول بينة فأتاه بالحسن بن علي عليهما السلام فشهد انها درع
طلحة اخذت يوم البصرة غلولا فقال شريح هذا شاهد ولا اقضي
بشاهد حتى يكون معه آخر فأتى بقنبر فشهد انها درع طلحة اخذت
غلولا يوم البصرة فقال هذا مملوك ولا اقضي بشهادة مملوك
فغضب علي عليه السلام ثم قال خذوا الدرع فان هذا قد قضى بجور
ثلاث مرات فتحوّل شريح عن مجلسه وقال لا اقضي بين اثنين حتى تخبرني
من اين قضيت بجور ثلاث مرات فقال له علي عليه السلام اني لما
قلت لك انها درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة فقلت هات
على ما تقول بينة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله حيثما وجد

الاولى كون ... [illegible] ... حيث ... هواء ... الوضع ... الملاصقة [illegible]

غلولا اخذ بغير بينة فقلت رجل لم يسمع الحديث ثم اتيتك بالحسن
فشهد فقلت هذا شاهد واحد ولا اقضى بشاهد
حتى يكون معه اخر فقد قضى رسول الله صلى الله عليه واله
بشاهد ويمين فهذان اثنان ثم اتيتك بقنبر فشهد فقلت
هذا مملوك ولا باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا
فهذه قضية الثالثة ثم قال عليه السلام يا شريح ان امام المسلمين
يؤتمن من امورهم على ما هو اعظم من هذا الحديث اقول
هذا اكثرها والاشكال في قوله عليه السلام وقد قال
رسول الله صلى الله عليه واله حيثما وجد غلولا اخذ
بغير بينة والجواب عنه ان الامام يقضى بعلمه في حقوق
الله وحقوق الناس وكذا الحاكم على اصح القولين والمدعى
هنا هو الحاكم الحقيقي فاذا علم من اليه الحكم عمل بعلمه لا احتياج
معه الى بينة وبينه على هذا قوله عليه السلام ان امام المسلمين
يؤتمن من امورهم على ما هو اعظم من هذا والحديث دل
على ان ما علم انه غل ووجد اخذ لا على ان كون كل ما ادعى
انه غل ياخذه المدعى كائنا من كان ليس ما يتوهم وفي مناقب
ابن شهراشوب نحو ذكر قبل الحديث انه مضى عليه السلام في حكومة
الى شريح مع يهودى فقال له يا يهودى الدرع درعى ولم ابع
ولم اهب فقال اليهودى الدرع لي وفي يدى فسأله شريح
البينة فقال هذا قنبر والحسن يشهدان بذلك فقال شريح
شهادة الابن لا تجوز لابيه وشهادة العبد لا تجوز لسيده
وانهما يجران اليك فقال امير المؤمنين عليه السلام ويلك
يا شريح اخطات من وجوه اما واحدة فانا امامك تدين الله
بطاعتى وتعلم انى لا اقول باطلا فرددت قولى وابطلت

دعواى

دعواى سألتنى البينة فشهد عندى واحد وهو سيدى شباب اهل الجنة
فرددت شهادتهما ثم ادعيت عليهما انهما يجران الى انفسهما
اما لا اعاقبك الا ان تقضى بين اليهود ثلثة ايام اخرجوه فاخرجه
الى قبا فقضى بين اليهود ثلثا ثم انصرف فلما سمع اليهودى ذلك قال
هذا امير المؤمنين جاء الى الحاكم والحاكم عليه فاسلم ثم قال الدرع
درعك سقطت يوم صفين من جمل اورق فاخذتها ونقل
هذا الحديث من حلية الاولياء ونزهة الابصار ثم نقل درع
طلحة وقد نقلت هذا الحديث ولان فيه تاييدا لما ذكرته في الحديث
الثانى ويحتمل بعيدا ان يكون المراد بغير بينة على انه غل فلا ينافيه
الاحتياج الى البينة على انه مال الغنيمة مثلا وان تخطئته عليه السلام
لشريح باعتبار طلب البينة على انها درع طلحة وانما اخذت غلولا
وفيه تامل والله اعلم وفي الحديث دلالة على تعديل قنبر وفيه
احتمال انه عليه السلام بالزام شريح فلا يكون صريحا في التعديل
ودفع هذا غير خفى قال ابن الاثير تكرر ذكر الغلول في الحديث وهو
الخيانة في المغنم والسرقة من الغنيمة قبل القسمة يقال غل في المغنم
يغل غلولا فهو غال وكل من خان في شيء خفية فقد غل وسميت غلولا
لان الايدى فيها مغلولة اى ممنوعة مجعول فيها غل وهى الحديدة
التى تجمع يد الاسير الى عنقه انتهى ومن ذلك مسئلة تتعلق بالايمان
والقسم والمقسم به وقع النزاع فيها بين بعض المعاصرين وقد وقع في
الاخبار وكلام الاصحاب رضوان الله عليهم ما يظهر منه التنافى في الجملة
وانا اذكر في تحقيقها والجمع ما خطر للفكر الفاتر والخاطر القاصر
فاقول وبالله التوفيق اما الاخبار ففى حسنة محمد بن مسلم
ان الله ان يقسم من خلقه بما شاء وليس لخلقه ان يقسموا الا به وفي صحيحه

في الحلف من طريق الفقيه الا ان يحلف الا بالله وفي حسنته بطريق التهذيب
لا ارى ان يحلف الرجل الا بالله وفي رواية سماعة قال لا ارى
للرجل ان يحلف الا بالله وفي صحيحة سليمان بن خالد قال لا يحلف
اليهودي ولا النصراني ولا المجوسي بغير الله ان الله تعالى يقول
وان احكم بينهم بما انزل الله وفي رواية جراح المدائني قال لا يحلف
بغير الله وقال اليهودي والنصراني والمجوسي لا تحلفوهم الا بالله
وفي رواية سماعة قال سألته هل يصلح لاحد ان يحلف احدا
من اليهود والنصارى والمجوس بآلهتهم فقال لا يصلح لاحد ان يحلف
احدا الا بالله وفي صحيح الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن
اهل الملل كيف يستحلفون فقال لا تحلفوهم الا بالله وفي صحيحة ابي ايوب
من حلف بالله فليرض ومن لم يرض فليس من الله في شيء ومثلها
رواية ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام وفي صحيحة علي بن مهزيار
ان الله عز وجل يقسم من خلقه بما شاء وليس لخلقه ان يقسموا الا به
عز وجل وفي المبسوط روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا تحلفوا
بآبائكم ولا بالانداد ولا تحلفوا الا بالله ولا تحلفوا الا بالله
وانتم صادقون وروي ان النبي صلى الله عليه وآله قال من حلف
بغير الله فقد اشرك وفي بعضها فقد كفر بالله انتهى وفي صحيحة محمد بن
مسلم قال سألته عن الاحكام فقال في كل دين ما يستحلفون كما في بعض
نسخ التهذيب وفي بعض النسخ الحاق لفظ به وفي الاستبصار فيما امكنه
يستحلفون بدون الفاء كما في بعض نسخ التهذيب وفي الفقيه يجوز
على كل دين بما يستحلفون وفي حديث محمد بن قيس قضى علي عليه السلام
فيمن استحلف اهل الكتاب بيمين صبر ان يستحلف بكتابه وملته وفي
رواية السكوني ان امير المؤمنين عليه السلام استحلف يهوديا بالتوراة
التي انزلت على موسى هذه جملة ما اثبت فيما يحضرني من الاخبار قال
قال الشيخ طاب

قال الشيخ طاب ثراه في التهذيب بعد نقل هذه الاخبار الثلثة قال محمد بن
الحسن الوجه في هذين الخبرين ان الامام يجوز له ان يحلف اهل الكتاب
بكتابهم اذا علم ان ذلك اردع لهم وانما لا يجوز لنا ان نحلف احدا
لا من اهل الكتاب ولا من غيرهم الا بالله ولا باسمائه
وقال في الاستبصار بعد نقل حديث السكوني اخرا فلا ينافي
الاخبار الاولة لان الوجه في هذا الخبر ان نحمله على انه للامام
ان يحلف اهل الذمة بما يعتقدونه في ملتهم اليمين به اذا كان ذلك
اردع لهم وانما لا يجوز لنا لان كل من اعتقد اليمين بشيء جاز ان
يحلف به ويدل على ذلك ما رواه الحسين بن سعيد الى ان قال
سألته عن الاحكام فقال في كل دين ما يستحلفون وقال في كتاب
الشهادات من المبسوط في فصل موضع اليمين المشروك اذا توجهت
عليه اليمين نظرت فان كان يهوديا اغلظ عليه باللفظ فيقول
والله الذي انزل التورية على موسى لما روي ان النبي صلى الله عليه وآله
حلف يهوديا فقال قل والله الذي انزل التورية على موسى واما
المكان فانه يحلف في المكان الشريف عنده وهو الكنيسة لانه يعظمها
كما يعظم المسلم المسجد وان كان نصرانيا حلف والله الذي انزل
الانجيل على عيسى لانك لو اقتصرت على والله بما اعتقده فاذا قلت
الذي انزل الانجيل على عيسى لم يكن ذلك الاعتقاد واما المكان
ففي البيعة لانه مكان شريف عنده وان كان مجوسيا حلف والله الذي
خلقني ورزقني لئلا يتأول بالله وحده النور فانه يعتقد النور
الها فاذا قال خلقني ورزقني زال الابهام والاحتمال واما المكان فقال
لا يغلظ عليه لانه لا يعظم بيت النار وانما يعظم النار دون بيتها
ونقول فان كانوا يعظمون بيت النار فهو كالكنيسة يغلظ عليهم بها وان كان
معطلا او كان ملحدا يجحد الوحدانية لم يغلظ عليه باللفظ واقتصر على قوله

والله فان قيل كيف حلفته بالله وليست عنده يمينا قلنا ليزداد
اثما ويستوجب العقوبة انتهى ما في المبسوط وعن الخلاف اليمين
لا تنعقد الا بالله وعن النهاية للشيخ الطوسي ره والنصراني واليهودي
والمجوسي وسائر اصناف الكفار لا يحلفون الا بالله تعالى وباسمائه
فان علم الامام او الحاكم ان استحلافهم بالتورية والانجيل وشيء
من كتبهم اردع لهم في الاحوال جاز ان يحلفهم وفي موضع اخر من
النهاية استحلاف اهل الكتاب يكون ايضا بالله او بشيء من اسمائه
ويجوز ايضا ان يحلفوا بما يرون هم الاستحلاف به ويكون
الامر في ذلك الى الحاكم وما يراه انه اردع لهم واعظم اليهم انتهى
وعن ابن حمزة ره في الوسيلة ولا يمين بغير الله تعالى وبغير اسمائه
الحسنى وصفاته العليا والكافر يحلف بما يراه يمينا وبما يكون
اردع له واصلح انتهى وقال جدي طاب ثراه في شرح الشرايع
بعد قول المحقق قدس سره ولا يستحلف احد الا بالله ولو كان
كافرا وقيل لا يقتصر في المجوسي على لفظ الجلالة لان الاصل في اليمين
الشرعية ان لا يكون الا بالله تعالى قال تعالى فيقسمان بالله واقسموا
بالله جهد ايمانهم وقال صلى الله عليه وآله لا تحلفوا الا بالله ومن
حلف بالله فليصدق ومن حلف له بالله فليرض ومن حلف له
بالله فلم يرض فليس من الله عز وجل ولا فرق في ذلك بين كون
الحالف مسلما او كافرا مقرا بالله وغيره لاطلاق الادلة وقول
ابي عبد الله عليه السلام في صحيحة سليمان بن خالد وحسنة الحلبي اهل
الملل من اليهود والنصارى والمجوس لا يحلفون الا بالله
ولا يقدح عدم اعتقاده لان الغرض شرف المقسم به في نفسه
لمؤاخذة المجترئ بالقسم به كاذبا بالاخذ المجيب وقال بعد قول
المحقق ولو رأى الحاكم احلاف الذمي بما يقتضيه دينه اردع جاز

مقتضى

مقتضى النصوص السابقة عدم جواز الاحلاف الا بالله سواء كان الحالف
مسلما ام كافرا وسواء كان حلفه بغيره اردع ام لا وفي بعضها التصريح بالنهي
عن احلافهم بغير الله وذكر صحيحة سليمان بن خالد السابقة ثم قال لكن يشكل
المصنف ره وقبله الشيخ في النهاية وجماعة ما اذا رأى الحاكم تحليف الكافر بما يقتضيه
دينه اصلح واردع عن احلافه بالله فيجوز تحليفه بذلك والمستند
رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ونقل الرواية المتقدمة ثم قال ولا يخفى
من اشكال الشيء وكان المراد بكونها مستندا انهم جعلوها مستندهم
في ذلك والا فقد تقدم غيرها ايضا وهو حديث محمد بن قيس ويمكن
ان يكون الاشكال من حيث ان فعله عليه السلام لا مر هو اعلم به من ردع
وغيره لا يقتضي جواز ذلك وغيره او فعل الجواز لكل حاكم كما في التهذيب
بناء على الاستدلال بالرواية المذكورة ولو شهرة العمل بها في الحكم
او انه كان في نظره ذلك الوقت الكافي فقط وليس فيه الا رواية
السكوني ويؤيده ان في الكافي فاحكم بينهم بما انزل الله وفي غيره ولو حكم
بما كان نعلم والرواية في شرح الشرايع فاحكم كما في الكافي او ان رواية محمد بن قيس
وغيره فاكتفى بذكرها لضعفها عنده باشتراك محمد بن قيس
بها او انه صحح برواية السكوني وان كانت ضعيفة لشهرة الاستدلال
على العبارة صحيح محمد بن مسلم فيناسب بيان ما فيه من الاجمال الباعث
على العبارة لكونه معتضدا بالاحاديث السابقة فلهذا لم يذكره ويشكل
في شرح اللمعة تحليف بعض الكفار بالله تعالى لانكارهم له فلا يرون له
حرمة كالمجوس فانهم لا يعتقدون وجود الخالق
فلعل في حلفهم به علمهم بخلقه النور والظلمة
بعد قول المصنف ولو رأى الحاكم ثم قال الا ان النص ورد بذلك وهذا
مولانا احل الامر ردع الذمي بيمينه فعل في شرح
لا تنعقد اليمين الموجبة للحق ما في شرح الشرايع وفي اللمعة
مسلما كان الحالف او كافرا المبسوط للمدعي الا بالله تعالى
وفي الدروس واليمين الا بالله وهو كافر

الا في المجوسي فيضيف اليه كذا الى ان قال ولا يجوز الحلف بغير الله
واسمائه تع قال والكافر يغلظ عليه بمعتقده ولو امتنع الحالف
من التغليظ لم يجبر وفي قواعده انما يجوز الحلف بالله سبحانه
او باسمائه الخاصة الخ وفي التحرير ولا يستحلف احد الا بالله تع سواء
كان الحالف مسلما او كافرا وقيل يضم في يمين المجوسي الى ان قال
ولا يجوز الحلف بغير اسماء الله تع الخاصة او الغالبة عليه كالرحمن
فلو حلفه بالكتب المنزلة او الانبياء او الائمة او الاماكن الشريفة
او شيء من الكواكب او بغير ذلك من مخلوقات الله تع كانت
لاغية ولا يجوز الاحلاف بشيء من ذلك لانه بدعة وكذا لا يجوز
الحلف بالقرآن الى ان قال ولو راى الحاكم تحليف الذمي بما يقتضيه
دينه اردع جاز وقال الواجب في اليمين ان يقول اقل والله ما له قبلي
حق لكن ينبغي للحاكم ان يغلظ بالقول والزمان والمكان وليس
واجبا وان التمسه المدعي ولا يتحقق النكول في التغليظ ناكلا ولا يقضى
عليه فالتغليظ بالقول الى ان قال ويغلظ على الكافر بالمواضع
التي يعتقد شرفها والازمنة التي يعظمها ويعتقد حرمتها انتهى
وفي القواعد نحو هذا الى ان قال ويغلظ على الكافر بما يعتقده
شرفا من الامكنة والازمنة والاقوال ولو امتنع الحالف
من التغليظ لم يجبر عليه انتهى وفي الخ المشهور بين علمائنا
انه لا ينعقد اليمين بغير الله واسمائه من الرسل المشرفة وذوي
الاماكن اهل شرف والكتب المعظمة ثم نقل خلاف ابن الجنيد
وانه قال الايمان الموجبة للكفارة لا تنعقد الا ان يكون الحالف
حالفا بالله او باسم من اسمائه التي لا يسمى بها احد سواه وان
يريد الحالف اللفظ وجل بالاسم ثم حكى عن ابن الجنيد انه
قال ولا باس ان يحلف الانسان بما عظم الله من الحقوق
لان ذلك من حقوق الله عز وجل كقوله وحق رسول الله صلعم
وحق القرآن ثم رد العلامة توهمه بما ذكره من الاحاديث التي

نقدمت

تقدمت حكى المقنع على ما في المختلف لا يمين عند الحلف الله
عليهم السلام الا بالله عز وجل واسمائه الحسنى وعن خلف بغير اسماء
فهذا مخالف للسنة ويمينه باطلة لا توجب حنثا ولا كفارة وهذا الكلام
مطلق في اليمين التي تترتب عليها الحنث ولزوم الكفارة وغيرها
وان كان في باب الايمان ولا لنا فيه ذكر الحنث والكفارة بعد
هذا مما يتعلق ببعض الاحكام مطلق اليمين ونقل الشيخ الاحاديث
المذكورة بعده في التهذيب مما يؤيد ذلك وربما وجد الفرق بين
يمين التحليف في بعض الاحكام في عبارات بعض علمائنا باعتبار
انعقاد اليمين وترتب الحنث والكفارة عليها وعدمه بالنسبة
الى الكفار وغيرهم وذلك لانا في كون اليمين مطلقا هي الحلف بالله
واسمائه لا غير سوى ما استثني بدليل وحكي عن المقنع في محل آخر
ولا يستحلف بغير اسماء الله عز وجل ويستحلف اهل الكتاب بما يرون
في دينهم الاستحلاف به من غير اسماء الله تع ويغلظ عليهم بذلك ويرد
امرهم في الايمان بحسب احوالهم في الخوف من اليمين والجرأة عليه فلم
يبعد رحمه الله في الموضعين الاستحلاف بالله تع حتى في الكفار
في الثاني بالخصوص وفي الاول من حيث الاطلاق ولم يذكر في
اهل الكتاب لم ينقل في الخ هذه المسئلة في باب القضاء وفي
السرائر وسائر اصناف الكفار لا يحلفون الا بالله تع او باسمائه
فان علم الامام او الحاكم ان استحلافهم بالتورية او الانجيل او شيء
من كتبهم اردع لهم في بعض الاحوال جاز له ان يحلفهم به وفي النافع
والارشاد نحو ما تقدم عن الشرائع والمعروفي وحكى عن غنية ابن زهرة انه
لا يمين شرعية الا بالله تع او اسم من اسمائه الحسنى دون غيرها
من كل معظم بدليل الاجماع انتهى وعن الاستبصار للشيخ رضي الله عنه

لا خلاف فى ان الحالف بغير الله تعالى عاص مخالف للشرع فى كيفية اليمين
فاذا كان اليمين حكما شرعيا فلا يصح بالمعصية المخالفة للشرع
فى كيفية اليمين انتهى وظاهرها الاطلاق الا ان يظهر من الكتابين
ما يقتضى التقييد باستحلاف اهل الكتاب على ذكر فان الكتابين
لما عندى فى بيان دلالة الاخبار اما حسنة محمد بن مسلم فان
قوله عليه السلام فيها وليس لخلقه ان يقسموا الا به مطلق فى انه ليس
لمخلوق من مخلوق قادر ان يقسم الا به تعالى وهذا يرجع الى معنى العموم
واما صحيحة الحلبى وحسنته بالطريقين المذكورين فان قوله ع
فيها لا ارى ان يحلف الرجل الا بالله من قبيل ما تقدم ومثلها
رواية سماعة واما صحيحة سليمان بن خالد فانها صريحة فى كون
اليهودى والنصرانى والمجوسى لا يحلفون اى لا يطلب منهم الحلف
ولا يقبل منهم الا بالله ومثلها رواية جراح المدائنى بعد قوله عليه السلام
لا يحلف بغير الله ففيها اطلاق اولا ثم تقييد بعده باليهودى
والنصرانى والمجوسى وفيها نهى لغيرهم عليهم السلام عن فعل ذلك واما
رواية سماعة فانها دالة على جواز تحليف احد الا بالله وهذا عام
ويصلح هنا الى معنى يجوز اقرب بتأييد غيرها واما صحيحة الحلبى
فانها صريحة فى الحصر والاستحلاف بالله لاهل الملل وفيها نهى لنا ايضا
عن فعل ذلك الا كما فى رواية جراح المدائنى فى اهل الملل يحتمل دخول
غير اهل الكتاب فيهم ويحتمل ارادة ما تضمنته الاحاديث السابقة
من كون المراد منهم اليهود والنصارى والمجوس وهذا اظهر فى اهل
الملل واما صحيحة ابى ايوب فان قوله عليه السلام فيها ومن حلف له
بالله فليرض ومن لم يرض فليس من الله اريد منه
الحلف فهى دالة باطلاقها وعمومها على انه يكفى الحلف
بالله من كل احد وانه يجب قبول ذلك ومثلها حديث ابى حمزة
واما حديث

واما حديث على بن مهزيار فمعناه كما تقدم فى حسنة محمد بن مسلم واما صحيحة
محمد بن مسلم قال سألته عن الاحكام فقال فى كل دين ما يستحلفون
فان السؤال فيها مجمل وكذا الجواب والمتن فى بعض نسخ التهذيب بالفاء
وفى نسخة جيدة طاب ثراه بعد يستحلفون لفظ بر ملحق بغير خط الاصل
فيها بعد تصرف بعده وكذا الفاء فيه ملحقة والظاهر وكانها الضم بغير
خط وفى الاستبصار فيما رأيته يحلفون بغير فا ويحتمل سقوطها
سهوا لوجودها فى الفقيه وفى بعض نسخ التهذيب ولا يراد الشيخ له
الحديث فى الاستبصار دليلا لقوله لان كل من اعتقد اليمين بشئ
جاز ان يحلف به ويمكن توجيهه يستحلفون بما يوافق معنى يستحلون
وان كان اعم منه فيدخل تحته اليمين وربما كان يستحلون انسب بالاحكام
واستدلال الشيخ به على تقدير يستحلون يمكن توجيهه بان الحلف
مما يدخل تحت ما يستحلونه فيصلح دليلا لما ذكره وبالجملة فالذى يقتضيه
النظر ان يستحلون هو الاصل وكان غيره محرف والله اعلم لانتظام
الجواب حينئذ مع السؤال وانتظام الجواب بعضه ببعض بخلاف يستحلفون
وهذا احرى ببيان بالتدبر فى هذه العبارة وربط بعضها ببعض
وربما كان فى الفقيه ايضا من بعض المتصرفين والوجه فى ذلك
توهم ان المقام فى الحلف فتصرف فيه بالحاق الفاء ثم بالالحاق به
لمناسبة لما فيه الفاء واصل نسختنا خال من الفاء ومعنى به وقول
الشيخ فى التهذيب لوجه فى هذين الخبرين قرينة على انه يستحلون بغير الفاء
فان هذا الخبر لا احتياج معه الى الجمع ح ولا استدلال به فى الاستبصار
على الحلف لما تقدم توجيهه بما يناسبه وفى الفقيه قال سألته عن الاحكام
فقال يجوز على كل دين ما يستحلون وباب الاجمال ان السؤال وقع عن
الاحكام وهذا اجمال ظاهر ولو كان الجواب مبينا لم يظهر معناه لكن
قوله عليه السلام فى كل دين ما يستحلفون يحتمل ان يكون يستحلفون فيه مبنيا للفاعل
فمعناه فى كل ما هو شئ يقع الحلف به عندهم فيكون فى شأنهم ويجرى حكمه عليهم

وليس علينا ان نمنعهم عن ذلك فيمكن ان يكون السؤال وقع عن مثل هذا
ويحتمل ان يكون مبنيا للمفعول وهذا يحتمل وجهين احدهما
ان يكون بمعنى الاول بمعنى يحلف بعضهم بعضا بذلك القسم والثاني
ان يكون بمعنى يحلف حاكم المسلمين اياهم به ولو تعين هذا او كان
اظهر دل على المقصود هنا وقريب منه ما في الفقيه من قوله عليه السلام
يجوز على كل دين بما يستحلفون وربما كانت هذه العبارة مقوية
للمعنى الاول فان ظاهرها انه يجوز على اهل كل دين ما هو متعارف
بينهم من القسم فيجوز هنا بمعنى يمضي ونحوه بقرينة على دون اللام
وحاصله انه يمضي عليهم الحلف بما يستحلفون به او انه يجوز ذلك
اذا وقع الحلف عما يستحلفون به بعضهم بعضا ويحتمل ان يكون
المعنى انه يجوز على كل دين ان يحلف حاكم الاسلام بما يستحلف
به بعضهم بعضا وبعد هذا الاجمال يشكل الاستدلال بها على الحكم
وكان هذا هو السر في عدم التعرض للاستدلال به من محققي
علمائنا رضوان الله عليهم وعلى تقدير كونه يستحلفون دلالته
على هذا المطلب لا تخلو من اشكال وامثل منه حديث محمد بن قيس فكان
عدم الاستدلال به من بعض علمائنا لاشتراك محمد بن
قيس بين الثقة وغيره ولكن رواية عاصم بن حميد عنه تؤيد
كونه الثقة في الجملة فيحتمل كونه صحيحا وهو دال على خصوص تحليف
اهل الكتاب بكتابهم وملتهم وكان المراد بالملة الدين كما هو متعارف
الآن من حلفهم به بينهم ويحتمل ارادة ما يقتضيه ملتهم واما رواية
السكوني فهي مع ضعفها تدل على ان امير المؤمنين عليه السلام
فعل ذلك مع يهودي بحيث حلف بالتوراة الجهة وتعليل
الحكم الحق بما ضده منه عليه السلام مشكل وربما ظهر منها
ان المقسم به ينبغي ان يكون حقا فيقتضي تقييد الكتاب في رواية

محمد بن قيس

محمد بن قيس في الجملة واما الملة فاصلها صحيح وغير تام والروايتان تاملنا في
لما اذا كان المدعي والمدعى عليه من اهل الكتاب ولما اذا كان الحالف
منهم فقط اذا تقرر ذلك فقد ظهر دلالة الاحاديث المتكثرة
وبعضها صحيحة وعبارات اكثر علمائنا رضوان الله عليهم على انه لا يحلف
احد الا بالله ولا يحلف الا بالله ولو كان كافرا والظاهر انه ليس
المراد خصوص النطق بهذا الاسم المقدس الدال على الذات بل
كل ما دل على الذات المقدسة مما هو مقرر في محله يقسم به كما صرحوا به
وان المخصص او المقيد حديث محمد بن قيس هو خصوص باهل
الكتاب ورواية السكوني ببعضهم فغاية ما يمكن ان يقال ان
اعتبارهما والعمل بهما في شيوع ذلك بين علمائنا وفتواهم بذلك
مع قوة صحة رواية محمد بن قيس يصلح للتفصيل بما قيدوه فقط
مما تضمنه الحديثان وصحيح محمد بن مسلم قد عرفت ما فيها من الاجمال
المانع من كونها مخصصا او مقيدا ولولاه لتناولت غير اهل
الكتاب فهذا هو السر في تعبير اكثر علمائنا تارة بالذمي
وتارة باهل الكتاب ونحو ذلك فظهر ان الروايات لا تشمل
غير اهل الكتاب في التخصيص وكلام من اطلق الكفار او عمم وهم
الاولون كقول الشيخ في النهاية في سائر اصناف الكفار لا يحلفون
الا بالله الى قوله فان علم الامام او الحاكم ان استحلافهم بالتوراة
والانجيل او بشيء من كتبهم اردع لهم في بعض الاحوال جاز له ان
يحلفهم وكقوله في الاستبصار لان كل من اعتقد اليمين بشيء
جاز ان يستحلف به وقول ابن حمزة والكافر يحلف بما يراه رادعا يكون
اردع له وقول ابن ادريس وسائر اصناف الكفار لا يحلفون
الا بالله تعالى او باسمائه فان علم الامام او الحاكم ان استحلافهم بالتوراة
او بالانجيل او بشيء من كتبهم اردع لهم في بعض جاز له ان يحلفهم

به يمكن توجيهه بان الشيخ نقل متن عبارة المبسوط وهي دالة
صريحا على خلاف هذا العموم ونحوها ما في التهذيب فيمكن الجمع
بين ما في النهاية والمبسوط والتهذيب بارادة اهل الكتاب من سائر
اصناف الكفار لئلا يتنافى كلامه ونحوه قوله في الاستبصار
لان كل من اعتقد اليمين بشيء جاز ان يحلف به واما عبارة
ابن ادريس فهي بعينها عبارة الشيخ في النهاية فكانه نقلها من
هناك ومن كتابه يظهر زيادة تتبعه للنهاية واما عبارة ابن حمزة
فهي اقرب منها الى التخصيص ويحتمل ان يكون نظرهم وقت كتابة هذه
العبارات الى الخبر من باب مفهوم الموافقة او اتحاد الطريق ولا يخفى
ما فيه وكونه اردع لهم انما ذكر لوجه الجمع بين الاحاديث لا انه علة
مستقلة ليكون من قبيل منصوص العلة وربما كان فعله عليه السلام
مع اليهودي لامر يعلمه هو دون غيره من كونه اردع او غيره
نعم قضاه في رواية محمد بن قيس يمكن فيه عينا ذلك ويحتمل
ان يكون متشاهدا منهم حديث محمد بن مسلم وهو قوله عليه السلام
في كل دين ما يستحلفون وانهم فهموا منه المعنى الذي ذكروه
ومن عداهم تاملوا عدم دلالته بل بعضهم انضم كالشيخ فلم يعملوا
به وغيره ما نقل عنهم وخصوصا مع اختلاف نسخة المنتظم الى الجاهل
فهو السر في عدم تجاوز الاكثرين والمحققين بما دلت عليه الاخبار
صريحا وبالجملة فلما كان هذا القدر من التخصيص بمقتضى
الحلف بين والعمل به بين العلماء لم يتجاوز المحققون المعتبرين
من اهل الذمة او اهل الكتاب ونحو ذلك حذرا من الخروج
عما دلت عليه الاخبار المعتبرة نعم ينبغي التغليظ مع كل احد بما
يناسبه

بما يناسبه مع كون اصل الحلف بالله او باسمائه المعهودة
وهذا لا يخرج به عن مضمون الاخبار وكلام العلماء التغليظ
بحسب كل حال كل كافر بما يقتضيه دينه ويكون ذلك باعثا
على عدم الجراءة على اليمين وقد تقدم تصريحهم بان ذلك
غير واجب ومن جملة مما تقدم من كلام العلماء انا فان كان على حد
التقليد فليس تقليد مع ما عرفت ما في كلامهم باولى من تقليد
الاكثر مع قوة جانب دليل الاكثر وصراحة كلامهم وان كان
بالاستدلال فقد ظهر قوة جانب دليل الاكثر وينبغي
ان يعلم ان الحلف كيف فرض معناه ان الحالف لو كان
صادقا فلا جبر على الحلف بل لا يقع القسم على نفسه بجوازه واما
ما لم يتقدم عليه احد بحسب مذهبه لا صادقا ولا كاذبا
ممن هو يعتقد بذلك المذهب فلا لانه لا يسمى قسما يحلف
به جائز مثل ما لو قيل للمسلم استحلفك ان كنت صادقا فلم
لو قيل لهذا المسلم كذلك فهذا لا يعقل كون فعله قسما في جميع
ولا دينا وهذا يستثنى ايضا في تحليف الذمي ما لو اشتمل
على تحليفه بالاب والابن ونحو ذلك فكذا غيره ان جاز بعض
وقد عرفت عدم جوازه واما الاجبار على القسم بما يقسم كاذبا
فانها قد يحصل من المسلم بل من المؤمن فلا يكون ذلك باعثا
على ترك القسم بالله وان كان ذلك اقبل بالنسبة الى الكفار فالاجتراء
على اكل اموال الغير لا يعارض الدليل الثابت شرعا ولا انفكاك
من الكاذب لا يفوت والله تعالى اعلم بحقائق احكامه

تبيان المنفى سئلت عنها بخطي ما حفظ بخاطري في معناها مما لم
يحضرني شيء من شرح في تبيانه فلعل بعض ما ليس بمسطور
فيه والتبيان هو قوله والظاهر ان علامة المنافق
ثلث قبل سببه ... سوال

وقوله جواب سائلي المرتظر ولا لك في سؤالك لا الا الا اقول الاولى
يحتمل وجهين احدهما وهو الاظهر ان الجراحات عند هذا الممدوح
ليست جراحات مثل السيف والرمح فان تلك عنده ليست مما يتألم
ويكرهه بل الجراحات عنده نغمة السائل يعني صوته وقت السؤال
اذا سبقت النغم عطاءه فانه يكون ذلك عنده كالجرح فلا عجب
فهو من قبيل زيد اسد ووجه الشبه كون ذلك كالجراحات
من حيث ان عطاءه الذي يتلذذ به ان لا يكون عن سؤال
فهو يتألم حيث لم يعط قبل السؤال الثاني ان يكون المعنى ان الجرح
عنده كنغمة السائل فكما يتلذذ بنغمة السائل يتلذذ بالجراح ففيه مدح
من جهة الشجاعة والسخاء كما في الاول والوجه الاول وان كان
ابلغ في المدح الا ان في هذا مناسبة للنغمات من حيث انه
كما يحصل التلذذ بسماع النغمات المعروفة يحصل لهذا
التلذذ بسماع صوت السائل الذي هو ضده كالنغمات
فالتعبير بالنغمات عن الاصوات لهذه النكتة وهذا لا يتم في
الاول نعم يمكن ان يقال ان صوت السائلين قد يكون مشتملا
على المدح والثناء بما فيه يحصل معه النغمات فيكون هذا
وجها لذكر النغمات في الاول الثالث ان يكون نغمت
مبنيا للمفعول والمعنى انه يتألم بنغمات مدحه كالتألم من
الجرح اذا كان المدح مسبوقا عطاؤه من السؤال وهذا
قريب من المعنى الاول والبيت الثاني يحتمل وجهين الاول
ان يكون قوله المرتظر جواب الجواب والاستفهام انكاري
في معنى النفي [illegible] وقوله ولا لك في سؤالك معطوفا
عليه والمعنى ان جوابي لمن سألني عن الممدوح بنحو هل له نظير بقولي

بقولي لا نظير له وبقولي ليس لك ان تجاب اذا كان من يخفى عنه حال ٢٢٣
مثل هذا الممدوح لا ينبغي ان يجاب عن مثل هذا السؤال بلا
وقوله الا الا يكون تنبيها لهذا السؤال السائل عن الغفلة
عن هذا الشيء الواضح الثاني ان يكون استفهاما من السائل
والجواب قوله ولا لك والمعنى ان جوابي لمن سألني عنه بقوله
المرتظر بقولي ولا لك في هذا السؤال نظر اي كما ان كونه لا نظير له
ادركت شهرته عن ان يسأل عنه كذلك انت ليس لك نظر في هذا
السؤال كما اذا قيل هل لزيد فضل فيقال ولا لك او ولا لعمرو
ونحوه ويكون لا على هذا اما جوابا ثانيا كانه لما سأل عن ذلك
نزله منزلة من لم يدرك المقصود بالكناية فاجابه بلا بصيغة
صريحا اي لا نظير له ثم نبهه ثالثا بقوله الا الا واما تأكيدا للاولى
الاولى اخرها للضرورة واما اسم الاولى كانه لما سأل المرتظر له
اجاب بقوله وليس لك ان تجاب بلا اي ليس نظره وليس لك ان تجاب
بذلك كما يقال في جواب هل لزيد فضل ولا لك علم الثالث
ان يكون جملة لا طلك في سؤالك معترضة ويكون الجواب
قوله الا والمعنى انه لما سألني هل له نظير ولا نظر لك في كون
سؤالك لمعرفتك بقدر الممدوح حق المعرفة اجبته بلا ثم نبهته
بقولي الا الا اي لا ينبغي السؤال عن مثل ذلك الرابع ان يكون
لا مؤكدة لما قبله عطفا على ما تقدم ويكون الا بالكسر مخففة من الا لكنه
للضرورة ومثل هذا واقع في شعرهم وغيره والمعنى انه لما سأل هل له نظير
اجبته بقولي ولا لك في هذا السؤال الا ان يقال لك لا الا انك
لا تدرك حال الممدوح مع ظهورها الا بالخطاب الصريح ومن ذلك
بيتان سألته عن معناهما في مكة المشرفة وهما قول الشاعر

من قصر الليل اذا زرتني   اشكو وتشكين من الطول   عدو شانيك وشانيها
اصبح مشغولا بمشغول   وكنت سمعت بها عدو عينيك بل شانيك
وجه لا اشكال فيهما وجه لا اشكال فيهما ولكني اجبت لسائل على ما له
فكتب في الجواب وجها احدهما ان يكون شانيك تثنية شان
والمعنى عدو شان رضاك وشان سخطك ومن يشاهد اصبح
مشغولا بمشغول عنه مثلي على طريق الدعا عليه والعدول
الى الماضي لحرص الداعي على تحقق الوقوع فان المحب الصادق
يحب كل ما يحبه محبوبه ويرتضيه ويكره كل ما يكرهه كقوله
ولو قيل لها في النار اعلم انه   رضى لك او مدن لنا من وصالك
لقدمت رجلي نحوها فوطئتها   سرورا باني قد ظفرت بذلك
وهذا المعنى واقع كثير نظما ونثرا فقد دعا عليه بمثل هو مبتلا به
من كونه مشغولا بها وهي مشغول به ولا يظن منافاة هذا
لما سبق اول الكلام فافهم الثاني ان يكون المراد عدو
شانيك وهو الذي يحبك فان عدو الشاني محب ويعني
الجهتين الاخرين وهما شكواى من قصر الليل وشكواك
من طوله فاذا اصبح مشغولا بمن هو مشغول بغيري وهو
من تشكو طول الليل لاجله وهو الواشي بهذا الاداء
زيادة العتب بينهما ويحمل على هذا ان يكون المراد بالمشغوله
الثاني الواشي فان العاشق كما يشتغل فكره بالمعشوق
مشتغل بالرقيب ونحوه وقد جاءت صيغة اسم المفعول بمعنى
الفاعل كما في قوله تعالى حجابا مستورا وحجرا محجورا وكان وعده
ماتيا فان سمع ان مشغولا جاء من هذا القبيل كان محتملا
لان يكون معناه اصبح مشغولا بشاغل الثالث ان يكون
خاطبها بعد الخطاب الاول معاتبا ومتوفقا لها بقوله
انا عدو شانيك

انا عدو شانيك اى مبغضك وشاني يعني اري وديدني وقت
الوبار هذان الامران وهما شكواى القصر وسماع شكواك
الطول على هذا فهما بفصل حطا وعلى تقدير كونهم قوله اصبح مشغولا
بها وهي مشغوله بي اى يحبني او انه دعا عليه مطلقا ومن ذلك
ما في الكافي في باب اولى الامر من جملة حديث يتعلق بابنه
غيلان الثقفية وهو قوله اذا جلست تثنت واذا تكلمت تغنت تقبل
باربع وتدبر بثمان اقول كنت سمعت ان والدي رحمه الله
قال ان الاربع والثمان هي اطراف الشحم ثم رايت في كتاب
مجمع الامثال ما صورته واما تفسيره فقد فسره القسم بن سلام
في غريبه فقال اما قوله ان قعدت تثنت فالمعنى تباعد ما
بين الفخذين يقال تثنت الناقة اذا باعدت ما بين فخذيها
عند الحلب ويقال تثنى صارت كانها بنيان لعظمها
وقوله تقبل باربع يعني باربع عكن في بطنها وقوله بثمان
يعني اطراف هذه العكن الاربع في جنبيها لكل عكنة طرفان
لان العكن تحيط بالطرفين والجنبين حتى يلحق بالمتنين من
مؤخر المراة وقال بثمان وانما هي عدة الاطراف وواحدها طرف
وهو مذكر لان هذا كقولهم هذا الثوب سبع في ثمان على سبيه
الاشبار فلما لم يقل في ثمانية اشبار اتى بالتانيث كما تقول
صمنا من الشهر خمسا والصوم للايام دون الليالي فاذا ذكرت
الايام قلت صمنا خمسة ايام انتهى ومن ذلك حديث ذكره صاحب
المغرب وذكر بعضه صاحب القاموس وهو قوله وعن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم
لا تستضيئوا بنار المشركين ولا تنقشوا في خواتمكم عربيا اى لا تقا

عربيا يعني لا تشاورهم ولا تكتبوا فيها محمد رسول الله ص وعن الحسن
وعن عمر لا تنقشوا فيها بالعربية وعن ابن عمر انه كره ان ينقش
عليه القرآن انتهى كلام المغرب اقول كتب في جواب السؤال عن
هذا الحديث طريق هذا الحديث ورواته وتفسيره او مفرده يعني
البعوض للفكر فيه ويمكن ان يقال على تقدير اعتبار الحديث
ان وجه النهي عن كتابة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله من حيث
ان هذا الاسم الشريف مختص به عليه السلام فاذا نقشه غيره او
هم المشاركة خصوصا اذا كان اسم صاحبه محمد وبنقشه عليه
نهيا عن ذلك او لكونه يصير كالآلة يتكرر استعمالها فيما هو
المقصود منها مع كتابته بالعكس على غير المعهود او لان الخاتم
المنقوش يحل لان يجنب او يلبس من لا يلاحظ احترام ذلك
من الجنب ونحوه وقد يلقى ما ختم عليه في موضع ينافي احترامه
ويحتمل غير ذلك وبمجرد النهي كاف ان ثبت وعلى تفسيره بالقرآن
يوجه بما يناسبه مما ذكر فلعله نهى عن ذلك وعلى تفسيره بالعربية
بتقدير كلاما عربيا ونحوه يمكن ان يكون وجهه ان نقش الخاتم
يشتمل غالبا على اسم من اسمائه تعالى او اسم النبي ص او احد الائمة
عليهم السلام او قرآن او نحو ذلك كما هو متعارف في هذا بناء على
الاحترام للعلة المتقدمة ومما ورد مما يكتب بالعربية يكون
مستثنى من عدم الجواز او الكراهة بدليل واذا خففت
ترجمة ما ذكر بغير العربية وربما خفت تلك المرتبة من الاحترام
المبني عليه ما ذكر فيكون معفوا عنه وان بقي على اصل الاحترام
في الجملة لكن لا يترتب عليه ما يترتب على غيره كما لو ترجم القرآن
لغير العربية فانه لا يسمى قرآنا ولا يترتب عليه الاحكام المتعلقة
المقررة وكان من قرا عربيا بالقرآن نظرا الى وصفه عليه السلام
بذلك

بذلك كثيرا ولو بقرينة ظهرت لهما ان لم يكن ذلك منهم على وجه
الرواية والنقل والله تعالى اعلم ومن ذلك بيتان نقلهما ابن
خلكان وهما قول الشاعر ربما عالج القوافي رجال في القوافي
فتلتوي وتلين طاوعتهم عين وعين وعين وعصتهم نون ونون ونون
ثم نقل جوابها لابن الحاجب وهو قوله اي غد مع يد دد وحروف
طاوعت في الروي وهي عيون ودوات والحوت والنون نونات
عصتهم وامرها مستبين اقول توضيحه ان غدا اصله غدو
ويدا اصله يدي ودد اصله ددا او ددن وبعد حذف اللام
منها صارت صالحة لان تكون قافية رفعا ونصبا وجرا والدواة
والحوت والنون مع اشتراك الجميع في هذا الاسم لم يوافق بعضها
بعضا بحيث تتوافق في القافية فتكون لسبب فا فيه واحدة
مع انها نونات بخلاف غد ويد ودد فانها تقع قافية لقافية
واحدة اي قصيدة ونحوها فان القافية كما تطلق على المعنى المشهور
تطلق على القصيدة ونحوها كقوله وكم علمته نظم القوافي فلما قال
قافية هجاني وبالجملة ففي هذا مغلطة سهلة ونكتة باردة لكن
اقتضى المقام ذكره ومن ذلك ما رواه الصدوق رضي الله عنه في الفقيه
في باب المعايش والمكاسب مرسلا وروى ذريح بن يزيد المحاربي
عن ابي عبد الله عليه السلام قال نعم العون الدنيا على الآخرة وقال
عليه السلام ليس منا من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه
وروي عن العالم عليه السلام انه قال اعمل لدنياك كانك تعيش
ابدا واعمل لآخرتك كانك تموت غدا اقول انه قد ورد في ذم الدنيا
والحرص عليها ما قد كفت شهرته وكثرته عن نقله ومثله ما ورد

في امر الكسب والحث عليه والسعي في طلب الرزق وانه قد يكون واجبا
وقد يكون مستحبا بل ربما انقسم الى الاحكام الخمسة ومن المعلوم عقلا
ان الشارع الحكيم لا يامر بشيء وبضده مع اتحاد الجهة فلا بد
من معرفة وجه الجمع وهو يحتمل اوجها اظهرها ان ما تضمنه الامر
بتحصيل الدنيا كالاحاديث المذكورة هنا ونحوها المراد به
والله اعلم ما لم يكن مانعا من تحصيل الاخرة ومثل هذا يكون
معينا وعونا على الاخرة واطلاق الدنيا عليه باعتبار تحصيله
في دار الدنيا وتقضي العمر في الدنيا به والا فهو من مقدمات
الاخرة واسبابها وما كان مانعا من تحصيل الاخرة فذاك الدنيا
المذمومة فمن طلب الدنيا من وجه حلال ليكف وجهه عن الناس
ويحصل ما يقوم بكفايته وكفاية عياله بل يحصل به التوسعة
عليهم كانت دنيا محموده ومن طلبها مع عدم ذلك او من وجه يقتضي
ارتكاب ما لا يحسن شرعا كانت دنياه مذمومة والضابط فيهما
ما حصل منه الاخلال بامر الاخرة وعدمه ومن المعلوم ان ما كان
مراد الشارع من المكلف اذا امتثله يكون محمودا ومع عدمه يكون
مذموما فظهر انه ليس كل من سعى في تحصيل الدنيا يطلق عليه انه من
اهل الدنيا المذمومة ولا كل من زهد في الدنيا يكون زهده يوجب
من اهل الاخرة ومما ينبه على ذلك ما تقدم في حديث سفيان
الثوري مع ابي عبد الله عليه السلام ومثله كثير وهذا باب واسع ونظيره
ما تضمنته هذه العبارة وما ورد من مدح الفقراء المقتضي لترجيحه
على الغني انما هو لما يترتب غالبا من المفاسد على الغنى مما لا يترتب
على الفقر فانه مع وجود سبب الفساد قل ان يحفظ الانسان نفسه
عن التورط

عن التورط في المهالك والا فمع حفظ النفس والقيام بالشروط
التي ارادها الشارع من مثل ترك الاسراف والتقتير وصرف
المال فيما امر به فربما فيه لا ذم للغني ومثله الفقر فان لحسنه شروطا
اعظمها الصبر عليه والرضا بقضائه تعالى وشكره على كونه لم يعطه
ما يكون باعثا على طماح نفسه الى ما فيه هلاكها فحينئذ هو الفقر
المحمود كما ورد عن امير المؤمنين عليه السلام فقد ظهر لك معنى ذم
الدنيا ومدحها وذم الفقر ومدحه وما ذكر به ميزان
لهما وغيرهما مما يرد من هذا القبيل فزن وانتقد ولا تهم
مولاك ومرشدك فتهلك اذا تقرر ذلك فالصلة فقد طابق ما رواه
اورد الحديث الاخير مسندا لا بد على الحث على العمل للدنيا بما يبدي
الحديثين السابقين وسياق الباب يقتضي ذلك وربما يستفاد
في بادي الراي هذا المعنى من عبارة الحديث وهو يحتمل معنى
اخر وقد ذكر المعنيين ابن الاثير في النهاية وهذا كلامه
فيه اي في الحديث احرث لدنياك كانك تعيش ابدا واحرث
لاخرتك كانك تموت غدا اي اعمل لدنياك فخالف بين اللفظين
يقال حرثت واحترثت والظاهر من مفهوم لفظ الحديث اما في
الدنيا فالحث على عمارتها وبقاء الناس فيها حتى يسكن فيها
وينتفع بها من يجيء بعدك كما انتفعت بعمل من كان قبلك وسكنت
فيما عمر فان الانسان اذا علم انه يطول عمره احكم ما يعمله وحرص
على ما يكسبه واما في جانب الاخرة فانه حث على اخلاص العمل وحضور
النية والقلب في العبادات والطاعات والاكثار منها فان
من يعلم انه يموت غدا يكثر من عبادته ويخلص في طاعته كقوله في الحديث

الآخرة صل صلوة مودع وقال بعض اهل العلم المراد من هذا الحديث
غير السابق الى الفهم من ظاهره لان النبي عليه السلام انما ندب
الى الزهد في الدنيا والتقليل منها ونهى عن الانهماك فيها
والاستمتاع بلذاتها وهو الغالب على اوامره ونواهيه فيما يتعلق
بالدنيا فكيف يحث على عمارتها والاستكثار منها وانما اراد
والله اعلم ان الانسان اذا علم انه يعيش ابدا قل حرصه وعلم
ان ما يريده لن يفوته تحصيله بترك الحرص عليه والمبادرة
اليه فانه يقول ان فاتني اليوم ادركته غدا فاني اعيش ابدا
فقال عليه السلام اعمل عمل من يظن انه يخلد فلا يحرص في العمل
فيكون حثا له على التؤده والتقليل بطريق انيقة من الاشارة
والتنبيه ويكون امره بعمل الآخرة على ظاهره فيجمع الامرين حالة
واحدة وهو الزهد والتقليل لكن بلفظين مختلفين وقد
اقتصر الازهري على هذا المعنى فقال معناه تقديم امر الآخرة واعمالها
حذار الفوت بالموت على عمل الدنيا وتاخير امر الدنيا كراهة الاشتغال بها عن الآخرة انتهى اقول
انه قد خطر لي وجه لطيف لمعنى هذا الحديث اذا تاملته تجده اوفق
لهذين المعنيين في الجملة وجامعا بينهما في الجملة وهو انه قد ظهر مما سبق
ان المراد والله اعلم من قوله عليه السلام نعم العون الدنيا على الآخرة
وقوله ليس منا من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه وما ورد
في هذا المعنى مما اقتضى الجمع بينهما ان المكلف مامور بعمارة دنياه وعمل
آخرته والحديث الثالث تضمن ان كلا منهما ينبغي ان يكون محكما متقنا
فاحكام عمل الدنيا بان يكون على وجه يستريح معه ويتفرغ لغيره ولا يكون
على وجه سهل يعقب صاحبه تعبا ان بقي ويتعب غيره ان لم يبق مثال
ذلك ما اذا بنيت بيتا تسكنه انت وعيالك فينبغي لك احكامه بحيث
ينتفع

ينتفع به انت وغيرك ولا يخطر ببالك ما هو للآخرة من توقع الموت
غدا فيقول ابني ما اسكن فيه اليوم لاني لا اقدر الحيوة غدا
فتبني ما لا ثبات له وربما انهدم في الغد او ما يقرب منه
وينظر في هذا او نحوه كل احد ما بنيا سببه مما لا نص باجرته وكذا لو كتب
كتابا فينبغي ان يكون ما يتعلق به محكما بحيث لو عشت ابدا لانتفعت
به ولو لم تعش انتفع به غيرك واكتفيت انت وذلك الغير مؤنة
تحصيل غيره وصرف فيها الاوقات التي تصرف في مثل ذلك فيما
هو مهم من عمل الدنيا والآخرة وقس على هذا ما هو من اعمال
الدنيا ولا يتوهم من هذا الاعتناء بشان الدنيا فقط والسعي
في تحصيل ما يصدك عن الآخرة فان المفروض جمع الانسان بين
العملين فلو رجح احدهما او اختاره على الآخر كان داخلا فيمن ترك
الدنيا للآخرة او الآخرة للدنيا فهذا الحديث موضح سر الآخر
وفي معناهما قوله عليه السلام في حديث آخر فقد جمعهما لاقوام
فان الجمع بينهما لا يكون الا باعتبار عدم اشتمال كل منهما على ما ينافي
الآخر وفي حديث موت سعد بن معاذ فنزل رسول الله صلى الله عليه
واللحد يجده وسوى عليه اللبن فلما فرغ وحثا التراب عليه وسوى
قبره قال رسول الله صلى الله عليه اني لاعلم انه سيبلى ويصل اليه
البلى ولكن الله عز وجل يحب عبدا اذا عمل عملا احكمه الحديث وهو يدل
صريحا على ما ذكرته ونحو هذا عمل الآخرة فانه انما يتم بما ذكرته فان الانسان
اذا قدر ان يموت غدا احكم عمله بالاخلاص وصدق النية والاقبال عليه
فكان عمله ما عاش من هذا القبيل فيخلص عمله مدة بقائه وفي هذا احكام
واتقان لعمل الآخرة مما تقدم في احكام امر الدنيا فظهر ان الزهد في الدنيا
ليس ترك ما هو مطلوب منه من العمل فيها والزهد في الآخرة لا يحصل من

العمل المطلوب في الدنيا ولعدم تدبر نحو هذا تاه قوم وهلك آخرون
بتوهم ان ترك الدنيا مطلقا زهد فيها وقلة العمل للآخرة زهد
فيها وهذا الطريق الواضح تظهر لمن احكم احكام الشريعة وظهرت له
حكمة التكليف واطلع على سر ذلك من كلام الشارع وحكمته وبما
ذكر من اتقان العملين يحصل انتظام نظام الدنيا والآخرة
والخلل الواقع انما هو من عدم احكام عمل الدنيا والآخرة وذلك
كالخلل الواقع من عدم اطاعة من ارسله الله لارشاد الخلق
واقامة سوء اختيار المكلفين والا فلو احكم احد امر دنياه ودينه
وراعى في كل واحد منهما عدم اضراره بالآخر وانقاد الى من
يجب عليه الانقياد له لما وقع خلل واذا عرفت ذلك تدبرت
هذا الوجه ظهر لك اتفاق مضمون هذه الاحاديث وغيرها
في هذا المسلك والله تعالى اعلم ومن ذلك ما رواه الصدوق
في باب التجارة قال وروى اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
قال من اخذ الميزان بيده فنوى ان ياخذ لنفسه وافيا لم ياخذ
الا راجحا ومن اعطى فنوى ان يعطي سواء لم يعط الا ناقصا اقول
وجهه ان الطباع مجبولة على الميل الى عدم الغبن في الشراء والبيع
ونحوهما فيميل الى اخذ الراجح واعطاء الناقص ولو يسيرا فمن اخذ
الميزان ليزن لنفسه ونوى ان ياخذ وافيا من غير زيادة ولا نقصان
عما اعتبر في الوافي لم ياخذ الا راجحا ولو قليلا اما كونه غير ناقص
فظاهر واما الرجحان فانه لاجل ميل الطبع الى ما ذكر يخيل اليه
ان الوافي غير واف فيقع في اخذ الراجح بميل طبعه وان لم ينوه
ومثله وزن البايع لغيره وهذا وجه في خلاف ما لو كان
الوازن

الوازن غير البايع والمشتري فانه لا يحصل منه الزيادة والنقيصة من
جهة الجهد بل ان حصلت احدهما كانت لامر آخر وهذا باعتبار ميل
الطبع الى ذلك فلا ينافيه وجود خلاف ذلك ممن يقهر نفسه على المخالفة
فانه نادر ويحتمل ان يكون مراده عليه السلام ان من فعل ذلك تقتضي طبعه
ان يفعل ما ذكر فليحترز عما يقتضيه طبعه فتامل والمراد بالوفاء صحة
ميل اللسان وهذا القدر من الميل هو المراد من قوله عليه السلام لا يكون
الوفاء حتى يرجح فالمراد بالرجحان هنا القليل وبالاخذ والاعطاء الزيادة
عن ذلك ولما كان الميل المذكور من الاعطاء الى السواء غير مخل في
الاخذ فان الرجحان يناسبه والله تعالى اعلم ومن ذلك قوله في الفقيه
في باب البيوع وروى محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى
امير المومنين عليه السلام في وليدة باعها ابن سيدها وابوها
غائب فاشتراها الذي اشتراها فولدت منه غلاما ثم جاء سيدها (وابوه ح)
الاول فخاصم سيدها الآخر فقال وليدتي باعها ابني بغير اذني فقال
الحكم ان ياخذ وليدته فناشده الذي اشتراها فقال له خذ ابنه
الذي باعك ويقول لا والله لا ارسل ابنك حتى يرسل ابني فلما راى
سيد الوليدة اجاز بيع ابنه اقول هذا الحديث في التهذيب مغاير
لما هنا ولعل ما في التهذيب اصوب فانه لا يخفى ما في عبارة الكتاب على (الصواب كذا)
المتامل وما في التهذيب فناشده الذي اشتراها فقال له خذ ابنه
الذي باعك الوليدة حتى ينفذ لك البيع فلما اخذه قال له ابوه ارسل
ابني فقال لا والله لا ارسل ابنك الحديث ولعل هذا انما ناشده انه
طلب منه اليمين انه لم يكن راضيا بالبيع كابنه قال انشدك الله في ذلك
فقال عليه السلام خذ ابنه الخ يعني انه ياخذه ويلزمه لاجل اظهار حقه
واخذه بسبب النكول عن اليمين ويمكن ان يكون عليه السلام كان عالما بالواقعة

فامره عليه السلام باخذ الابن عوضا عن حقه ليرجع اليه حقه او يعترف
بالرضا بالبيع لانه ياخذه على وجه الملك وما في الفقيه يمكن تطبيقه
على هذا بمعنى انه ينبغي ان يقال له بعد المناشدة حق ابنه ويحتمل ان
يقول له لا والله لا ارسل ابنك الخ فليفهم والمراد بالوليدة هنا الامة
والله اعلم ومن ذلك ما في الفقيه من حمل حديث في باب ما يجب من مجلة
من اخلاق وهو قوله عليه السلام فاذا خلا بها بذلت له ما اراد منها
ولم تبذل له تبذل الرجل اقول معناه والله اعلم انها مع بذلها كل
ما اراد منها مما هو غير محظور لا تبتذل من نفسها نفسها مثل ما يبتذل
الرجل من نفسه فان بعض ما يصدر من الرجل لا ينبغي ان يصدر
من المراة لان الحياء مطلوب منهن في الجملة في بعض الاشياء وتبذل
من باب التفعل وقد توهم بعض ان المراد عدم لبسها الثياب البذلة
كالرجل ولا يخفى بعده ومن ذلك ما في الفقيه ايضا في باب دية الجراح
في قسامة العين وهو قوله وان كان اربعة اخماس بصره حلف
هو وحلف معه اربعة رجال اقول مقتضى السياق ان يكون خمسة اسداس
بدل الاربعة اخماس وفي التهذيب خمسة اسداس ويمكن توجيه ما هنا
بانه اذا حلف هو وثلاثة يكون الحلف على اربعة اسداس فيبقى النقص
لا يتبعض فيحلف معه اربعة ولعل ذلك لهذه النكتة ليعلم منها حكم مثله
مع ظهور التقسيم الصحيح والا فاولى ان يكون خمسة اسداس والله اعلم
ومن ذلك قوله فيه في باب الوقف وروى محمد بن احمد عن عمر بن علي
بن عمر عن ابراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت اليه ميت اوصى بان يجرى
على رجل ما بقي من ثلثه ولم يامر بانفاذ ثلثه هل للوصي ان يوقف ثلث
الميت بسبب الاجراء فكتب ينفذ ثلثه ولا يوقف اقول معناه والله اعلم
انه اوصى ان يجرى على رجل مدة بقاء ذلك الرجل من ثلث ماله ولم يوص
بانفاذ

بانفاذ بقية الثلث في وجه آخر او لم يوص بانفاذ جميع ثلثه في الاجراء فهل
للوصي ان يجعل الثلث وقفا لاجل الاجراء فكتب عليه السلام ينفذ
الثلث اي ينفذه في الاجراء على الرجل من غير ان يوقفه وكانه عليه السلام
علم ان الثلث يستوعبه الاجراء ما بقي الرجل او ان حكم ما بقي من الثلث
بعد موت الرجل معلوم حكمه او موقوف جوابه الى وقت آخر حيث
يحتاج اليه والله اعلم ومن ذلك ما رواه الشيخ طاب ثراه في الاستبصار
بسنده قال قال ابو الحسن عليه السلام قال محمد بن علي عليهما السلام في الرجل يتزوج
المراة ويزوج ابنه ابنتها فقال يحتاج ويتزوجها آخر فتلد منه بنتا
فكره ان يتزوجها احد من ولده لانها كانت امراته فطلقها فصار
بمنزلة الاب وكان قبل ذلك ابا لها اقول في حواشي الاستبصار
كلام في اخرج م د وهذه العلامة مشتركة بين والدي والسيد محمد وغيرهما
محمد فان غيره ربما كتب معاني اوس وهو هذا في اكثر النسخ بالتاء
كما في الاصل فالظاهر الام بدل الاب في قوله بمنزلة الاب وعلى النسخ ينبغي
الفاعل الواو في قوله وكان قبل ذلك الخ انتهى والنسخ المذكورة فصار
بمنزلة الام لولده وكان هو باعتبار ما سبق كالاب للبنت وعلى النسخ المذكورة
والمعنى فصار بمنزلة امها وكانت الابوة باعتبار ما سبق ويستقيم المعنى من غير تكلف بالواو
بمنزلة الام لولده النسخ يستقيم المعنى من غير تكلف بالواو
ويمكن توجيهه من غير ان يكون الام بدل الاب بان يكون المراد ان الاب وما في الاصل
بمنزلة الاب في كون الابن منه فكانه منها ايضا وكان هو كالاب للبنت
فكانها منه ايضا وهذا القدر يكفي في التشبيه ونحوه مع ظهور المعنى
وان كان لفظ الام اظهر والله اعلم ومن ذلك ما رواه محمد بن يعقوب
الكليني رضي الله عنه في باب الحائض من الكافي بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام

[illegible]

قال من رق وجهه رق علمه اقول هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما
ان يكون المراد برقة الوجه الحياء فان قيل الحياء يوصف بغلظ
الوجه وصفاقته حتى قيل صفاقة الوجه خير من غلة بستان فالوجه
كناية عن الحياء والسر كان الغلظ والصفاقة يقابلان ذلك فالمراد
على هذا والله اعلم من كان ذا حياء كان علمه دقيقا لطيفا ولو من باب
المشاكلة لا صفيقا غليظا جافيا وكان هذا انسب بسياق الكلام
وارادة قلة الحياء من رقة الوجه من جهة السؤال والتعلم والفحص ولو
ذلك محمل وجيها لا يلائم المقام والباب استعمال هذا اللفظ فان
المراد بالرقيق ما يتاثر من ادنى شيء واستعماله فيما تقدم شائع
ظاهر في كثرة السؤال والفحص عن العلم لا يسمى صاحبها قليل الحياء
وغيره صاحبه حياء حمق الثاني ان يكون المراد برقة الوجه الحياء
من السؤال فالمعنى ح ان من قبل منه ذلك كان علمه قليلا ويكون
من الحياء غير الممدوح وان الحياء لا ينبغي للعالم ان يكون في مثل هذا
ويناسبه في الجملة ما ورد في حديث اخر من رق ثوبه رق دينه فان معناه
والله اعلم ان عدم متانة الثوب وثباته والمبالاة فيه يترتب عليها
عدم متانة الدين وثباته ولعل الوجه الاول المراد وهذا الحديث
له مقام اخر ولكل مقام مقال والله اعلم ومن ذلك ما رواه ايضا
في باب التقبيل باسناده عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع
ناولني يدك اقبلها فاعطانيها فقلت جعلت فداك راسك ففعل
فقبلته فقلت جعلت فداك رجلاك فقال اقسمت اقسمت اقسمت
وبقي شيء وبقي شيء وبقي شيء اقول ومعناه والله اعلم اني اقسمت
ان لا اعطي رجلي لتقبلها وبقي بعد القسم ثلثا ويحتمل وبقي شيء
مما ينبغي او يصلح للتقبيل فالحديث دال على ان تقبيل الرجل
لا ينبغي

لا ينبغي حتى رجلي الامام وفيما تقدم هذا الحديث ما يشعر بذلك من قوله
عليه السلام لا يقبل راس احد ولا يده الا رسول الله صلى الله عليه وآله
او من اريد به رسول الله ص وقوله عليه السلام لما تناول يده علي بن يزيد
فقبلها اما انها لا تصلح الا لنبي او وصي نبي ففيهما اشعار بان غاية
ما يفعل تقبيل اليد والراس من حيث ان اهل المتعارف لا يفعل الا
مع من ذكر مما يفعله الناس مما هو شائع من تقبيل اليدين لغيرهم
عليهم السلام غير معقول وهذا غير المصافحة فانها مستحبة بلا تفصيل
والله اعلم ويجوز في راسك الرفع بتقدير خبر والنصب بتقدير فعل
ورجلاك بتقدير الخبر لا غير ومن ذلك ما رواه ايضا في باب الوحشة [illegible]
الايمان باسناده الى كليب بن معوية عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته
يقول ما ينبغي للمومن ان يستوحش الى اخيه فمن دونه المومن عزيز في دينه
اقول هذا يحتمل وجهين احدهما ان المومن اذا فقد اخاه فمن دونه
او فارقه فمن دونه لا يستوحش بمعنى لا يحصل الوحشة في نفسه فيذل
بسبب الوحشة لمفارقته من ذكر لان المومن عزيز في دينه فلا ينبغي ان
يحصل الوحشة بذلك اذ عز الدين باق ولا وحشة معه ويحتمل ح ان
يكون بمعنى الاخبار بان المومن الخالص هذه حالة على التقدير بين
الى بمعنى اللام ويمكن ان يكون وجه العدول عن اللام لتضمين يستوحش
معنى الانس الذي كان له الى اخيه ونحوه فليفهم الثاني ان يكون المراد
انه لا ينبغي ان يخرج عن التاهل والانس بغير الايمان الى طلب التوحش
فالالتجاء الى اخيه فمن دونه والاحتياج اليهم فيما لا يليق به وهذا معنى
لطيف والحديث الاتي في اخر الباب فجعلته من ايمانه انسا لا انس
الى احد نظير منه فاذكر من الوجهين ويؤيد بعض الاخبار ويمكن الحمل هنا
ايضا على الانشاء على وجه تعليم صفة المومن للتبع والله اعلم ومن ذلك
ما في الباب المذكور من الكافي من جملة حديث ملعون ملعون من كمه اعمى اقول

هذا الكلام يحتمل اوجها احدها ان يكون بالتشديد يعني من قال
يا اعمى او يا ابله ونحو ذلك مع ارادة ذلك والكمه العمى الثاني بالتشديد ايضا
ان يكون المراد من اضله عن الطريق ولم يهده اليه او من اعماه عن الحق
او من ذاده عمى عن الحق اذا كان جاهلا او ضالا وفي القاموس الكامه
من ركب فرسه لا يدري اين يتوجه فهو ممدوح ايضا الثالث ان يكون
مخففا والمعنى من ركب اعمى كناية عمن لم يسلك الطريق الواضح والله اعلم
ومن ذلك ما في باب الكبائر منه بسنده عن داود قال سالت ابا عبد الله
عليه السلام عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله اذا زنى الرجل فارقه
روح الايمان قال فقال هو مثل قول الله عز وجل ولا تيمموا الخبيث
منه تنفقون ثم قال غير هذا ابين منه ذلك قول الله عز وجل وايدهم
بروح منه هو الذي فارقه اقول التشبيه بالاية الاولى من حيث ان المؤمن
اذا فارقه روح الايمان بقي فيه روح القوة وروح الشهوة وروح البدن
وهذه الارواح الثلثة انما تكتسب الطيب من روح الايمان وروح الايمان
كالروح لها وهي كالجسد بلا روح كالخبيث من المال فاذا فارقها صارت
كالمال الخبيث الذي لا طيب فيه فروح الايمان بمنزلة الطيب من النفقة
وما عداه بمنزلة الخبيث منها ومن زال عنه روح الايمان وبقيت
فيه الارواح الثلثة كان يستعملها ويتصرف بها كمن انفق الخبيث من المال
لان التصرف بها بغير روح الايمان يكون كالتصرف بالمال الخبيث وفي الكلام
في هذا المعنى خفاء ولو بالنسبة الى السائل اراد عليه السلام ان يقرب له
ما يصل اليه فهمه ويقبله عقله ان روح الايمان التي يؤيد بها على ترك
المعصية فيتركها بتاييده بتلك الروح وهذا اقرب الى الفهم من التشبيه
بالاية الاولى ومعنى التاييد اعطاؤه الروح ليستعملها مع قدرته
على ترك الاستعمال فهو كاعطاء العقل ونحوه فان استعمله الانسان فيما
ينبغي انتفع به وكذلك روح الايمان وقد يشمل العبد العناية واللطف

الزوائد

الزوائد منه ثم فيتبع عقله وروح ايمانه كما ذكرته في كتاب العقل من شرح
اصول الكافي فمن اراده راجعه هناك ومنه يظهر ان استعمال القوة
والشهوة وغير ذلك من غير روح الايمان لا ينتفع بل يضر والله تعالى
اعلم ومن ذلك ما في باب الكذب منه قال كان امير المؤمنين صلوات الله
عليه يقول اياكم والكذب فان كل راج طالب وكل خائف هارب
وكل خائف هارب اقول هذا يحتمل وجهين احدهما ان كل من
يرجو شيئا يطلبه فلا ينبغي ان يرتكب الانسان الكذب رجاء
فيكون طالبا له وينبغي ان يخاف من سوء عاقبته فيهرب منه
ويتركه وهذا مثل منه عليه السلام يدخل تحته هذا الثاني
ان يكون معناه ان كل من رجا شيئا يطلبه من دون ان يكذب
فانه قد يحصل بالطلب من دون الكذب ومن خاف من شيء
عليه الهرب منه ولو بالكذب الجائز من دون ان يكذب
والله تعالى اعلم ومن ذلك ما في آخر حديث طويل من الكافي عن امير المؤمنين
عليه السلام وهو قوله عليه السلام فانت من يومك الذي تستقبل على
مثل يومك الذي استدبرت بموت فاعمل عمل رجل ليس يأمل من
الايام الا يومه الذي اصبح فيه وليلته فاعمل او دع والله المعين
على ذلك اقول محل الحاجة من هذا الحديث قوله عليه السلام فاعمل
او دع فقد قيل فيه ان معناه فاعمل الحسنة او دع السيئة وهذا
الكلام بمعزل عن معرفة مواقع الكلام وانما الكلام المعنى فاعمل فيه
ما ينفعك وحصل ما يترتب لك عليه من الثواب الى تركه ما
ينفعك وقد عرفت ما يترتب ما يترتب على الترك مثل
هذا لا يكون امرا بالفعل او الترك فانه يقال بعد بيان حال
من الامرين كما اذا قيل افعل كذا تدخل الجنة او اتركه تدخل النار

فاختر لنفسك احد الامرين ومثل هذا شايع في فصيح الكلام وبليغه
وبعد بيان الضرر والنفع يكون الكلام دالا على انك ان كنت
عاملا بعقلك فاخترت ما ينفع والا فاخترت ما يضر وهذا معنى
شريف ووجه لطيف يتضمنه مثل هذا الكلام واى فائدة يعتد
بها في ان يخير الانسان بين فعل الخير وترك الشر في مثل
هذا المقام فان الحديث من اوله مسوق للحث على فعل الحسنة
وترك السيئة والترك داخل في الحث على فعل الحسنات من وجه
لا يخفى على المنافى وكان منشاء هذا التوهم ما تقدم في هذا
الحديث من قوله عليه السلام وقد ينبغي لك ان عقلت وفكرت
فيما فرطت في الامس الماضي فيما فاتك فيه من حسنات ان لا تكون
اكتسبتها ومن سيئات ان لا تكون اقصرت عنها الخ ولا يخفى
انه لا مناسبة لهذا بما قيل والله تعالى اعلم ومن ذلك ما رواه في
نوادر فضل القرآن بسنده عن احدهما عليهما السلام قال سألته
عن قول الله عز وجل بلسان عربي مبين قال يبين الالسن ولا تبينه
الالسن اقول هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ببيني
القرآن وهم النبي والائمة عليهم السلام فانهم لسانه الناطق
عليه السلام من الايات وفيه ما يدل على امير المؤمنين
بالنص منه ومن النبي عليهما السلام وما دل عليه يلزم منه الدلالة على غيره ولو
القرآن الناطق فقد ورد ما يتضمن كونهم
يقدرون على بيان القرآن بكونهم لسانه وايضا وان من
فيظهر لك من البيان لمن اراد الاختبار والامتحان ان الالسن
من غيرهم لا تقدر على ان تبين جميعه ولو منهم ومن غيرهم باعتبار
انهم

انهم يبينوا الجميع وان عملوه الثاني ان منه يظهر اختلاف الالسن
العرب ولغاتهم فان فيه ما يوافق اكثر السن العرب والسنتهم
لا تقدر على بيان جميع ما فيه مع انه عربي والسنتهم عربية تقدر او ان
على بيان ما هو من لغتهم والله اعلم ومن ذلك ما رواه في باب
ما يجب مصادقته عن ابي عبد الله عليه السلام قال احب اخواني
الي من اهدى الي عيوبي اقول هذا الكلام الشريف من محاسن الكلام
وبليغه وفيه من اللطف ما لا يخفى وهو تعليم لغيره عليه السلام فانه لا عيب
يحل عن ان يهدي اليه غيره عيوبا وفي التعبير عن نفسه لتعليم ذلك
غيره غاية اللطف ومثل هذا الكلام اذا نسبه المتكلم الى نفسه كان
اعظم وقعا عند السامع واقوى تأثيرا وزاد حسنه جعل العيوب
من باب الهدية التي يسر بها المهدى اليه ونحوه بعض هذا قوله تعالى
قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين وقوله تعالى فلما راى القمر
بازغا قال هذا ربي ونحو ذلك ومن هذا الباب ادعية الصحيفة وغيرها
فانه كثير في كلامهم عليهم السلام والمقصود منه تعليم غيرهم والحمل على
ما هو عيب بالنسبة اليهم فيكون من باب حسنات الابرار سيئات
المقربين مع افادة تعليم غيرهم من باب ولي محتمل والوجه الاول والله
تعالى اعلم ومن هذا الباب ما في باب التسليم على النساء من قول ابي عبد الله
عليه السلام وكان امير المؤمنين عليه السلام يسلم على النساء وكان يكره
ان يسلم على الشابة منهن ويقول اتخوف ان يعجبني صوتها فيدخل علي
اكثر مما طلبت من الاجر ومن ذلك من جملة حديث عن النبي صلى الله عليه وآله
حين عرضت عليه الخيل من الوصية من قتل غير قاتله وضرب غير ضاربه
فهذا معطوف على من اعتى الناس قبل هذا فالمعنى لعن الله من قتل غير قاتله
وضرب غير ضاربه اقول من المعلوم المقرر ان الحمل على الحقيقة اذا امكن
يتعين الحمل على المجاز ومن المعلوم ان المقتول لا يقتل قاتله فيحمل على
قتل ولي القاتل كقاتل وعلى من اراد قتل القاتل فهو في تقدير

فأمّل ايّاه ونحوه من الموالاة في حمل القائل وقاصد فعله من قبيل اسناد الفعل الى
القريب وقد يحذف في مثله الكثير من مضاف كما قيل في قوله تعالى فقبضت
قبضة من اثر الرسول ان التقدير من اثر حافر فرس الرسول واما
ضرب الضارب فانه يمكن فيه الحمل على الحقيقة كضرب من وقع منه الضرب
وعلى المجاز كضرب من يريد الضرب واذا وجدت القرينة فلا مانع
من عموم المجاز والحمل على مجازات متعددة فتأمل والله اعلم
ومن ذلك من جملة حديث عن ابي جعفر عليه السلام قال ان رجلا
اتى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله احب المصلين ولا
اصلي واحب الصوامين ولا اصوم فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله
انت مع من احببت ولك ما اكتسبت اقول المراد والله اعلم في
المصلين والصوامين كثير الصلوة والصوم زيادة عن الواجب
وفي الصوامين دلالة على ذلك فيهما حيث لم يتعارف في المصلين
مثله فليفهم هذا ومما يعارض هذا انما يحب تارك الصلوة والصوم
الواجبة فلا ينبغي ان يتوهم متوهم مثل ذلك فالقرائن واضحة
على ان المراد هنا وفي قوله ولك ما اكتسبت معناه انه يكتب لك
ما عملته ولا يحبطه ترك الصلوة والصوم المذكورين والحاصل
ان ما كسبته ثابت لك ولك مع كونك مع من احببت والمعنى
لا يلزم منها الوصول الى بغيتهم مع ان درجاتهم متفاوتة ولا يبعد
من كرم الحائز بهم والله اعلم ومن ذلك بعض ما كتبته على مشكلات
الصحيفة السجادية الكاملة فاني كتبت على اكثر مشكلاتها ولنوشح
هذا الكتاب ببعض ذلك تيمنا وتبركا قوله عليه السلام ليلة القدر
خير من الف شهر على ما يتواصنه ليس فيها ليلة القدر اقول
يحتمل ان يكون المراد انه لطف في تلك الشهور ليلة القدر وان
الله تعالى دفعها منها وانها خير منها لما عدا ليلة القدر ولا دلالة
اقرب الى مدلول اللفظ والثاني اقرب باعتبار ما دل من الاحاديث
على وجودها في زمن كل امام والله اعلم قوله وباقي الابواب بلفظ
الى عبد الله الخ اقول هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون
معناه

معناه هذا المذكور مع باقي الابواب يكون قوله بلفظ الى عبد الله الخ
كلاما مستأنفا معناه ان الذي سمعه قوله حدثنا ابو عبد الله
وفيه تأمل والثاني ان يكون المراد بباقي الابواب باقي ترجمة كل باب
من قوله وكان من دعائه عليه السلام الخ ونحوه مما ليس فيما تقدم
والمعنى انه سمع هذه العبارات من لفظه حال روايته لها عنه مع الادعية
المذكورة والله اعلم قوله عليه السلام في دعاء التحميد وعجزت عن نعته
اوهام الواصفين اقول معناه عجزت عن كنه نعته او عن نعته بما هو
به نفسه او عن نعت ذاته بمعرفتها بغير الصفات التي وصفت بها
والله اعلم قوله عليه السلام فيه لا يملكون تأخير ما قدم اليهم ولا يستطيعون
تقدم ما اخرهم عنه اقول هذا اليها في الاستطاعة فانه غاية
ما يدل على ان الله تعالى اذا اراد شيئا لا يقع غيره وما قدر واخر
لا يقع خلافه وبعضهم في سبيل الحتم مما يؤيد ذلك والله اعلم
قوله عليه السلام بم ضرب له في الحيوة الدنيا اجلا موقوتا اقول
الاجل الموقوت لا ينافي المحتوم فانه موقوف بشرط قوله عليه السلام
فيه لنتصرفوا في منته فلم يحمدوه اقول في نسخة ابن ادريس لينصرفوا
والمعنى على ما في الاصل ظاهر وعلى هذه النسخة يكون المعنى انه تعالى
لو حبس عنهم معرفة الحمد لتكون عاقبة امرهم ما ذكر كما نوا كما وصف
في محكم كتابه فلم يتوجه اليهم ذم من هو كذلك بقوله انهم الا كالانعام بل
هم اضل سبيلا والله سبحانه خلقهم لغير ذلك ولا يخفى بعد معنى هذه النسخة
عن سياق الكلام قوله عليه السلام فيه والحمد لله الذي اغلق عنا باب
الحاجة الا اليه اقول هذا اما باعتبار كون الحاجة الى غيره تعالى فيه حاجة
لانه المالك والمنعم الحقيقي واما لانه تعالى تكفل برزقنا المضمون فلا
نحتاج الى غيره وفتح باب الحاجة لغيره اغلاقه الباب فينا
والله اعلم قوله عليه السلام فيه ام متى نؤدي شكره لا متى اقول لا متى

اما بمعنى لا يمكن تأدية شكره متى يمكن ذلك او بمعنى لا يقال متى فانه
يتوهم منه امكان وقوعه والله اعلم قوله عليه السلام فيه والحمد
لله الذي ركب فينا آلات البسط وجعل لنا ادوات القبض اقول
البسط والقبض اما بمعنى الحركة والسكون والتصرف وعدمه او
بمعنى الانبساط والانقباض لما يسر ويسيء والاول اوفق بالمقام
والله اعلم قوله عليه السلام فيه فلو لم نعتقد من فضله الا بها
لقد حسن الخ اقول جواب لو في هذا المقام محذوف وهذا
متعارف كثيرا والمعنى لو لم نعتقد من فضله لكفانا ذلك والله اعلم
قوله عليه السلام فيه فالهالك منا من هلك عليه اقول الهلاك
يستعمل في الموت على غير بصيرة وقد يستعمل في مطلقه والمراد به
هنا من هلك على معصيته ومخالفة امره بعد بيان المقابح ومقابلته
بالعدل وكثرة استعماله في مثل هذا المعنى والله اعلم قوله عليه السلام
فيه ولا انقطاع لآمده اقول قال الراغب الامد والابد يتقاربان
متقاربان لكن الابد عبارة عن مدة الزمان التي ليس لها حد
محدود ولا يتقيد فلا يقال ابد كذا والامد مدة لها حد مجهول اذا اطلق
وينحصر نحو ان يقال امد كذا والفرق بين الزمان والامد ان الامد
يقال باعتبار الغاية والزمان عام في المبدأ والغاية ولذلك
قال بعضهم المدى والغاية متقاربان انتهى قوله عليه السلام في دعاء
الصلوة على رسول الله صلى الله عليه واله فختم بنا على جميع من ذرأ
اقول يمكن ان يكون وجه الاتيان بعلى الفائدة ان جميع من ذرأ
من النبيين والمرسلين محتاجون اليهم ومتمسكون بحبلهم فكانوا
كالختم على الجميع وليس المراد خاتميتهم لتعديه بنفسه والله اعلم قوله
عليه السلام واقصى الادنين على جحودهم الخ اقول على في قوله على
جحودهم وعلى استجابتهم للتعليل مثلها في قوله تعالى لتكبروا الله على ما هداكم
قوله

قوله عليه السلام في دعاء الصلوة على حملة العرش والروح الذي هو من امر
ربك اقول في الكافي بسنده عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن قول الله عز وجل وتبارك اسمه وكذلك اوحينا اليك روحا
من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان قال خلق من خلق الله
عز وجل اعظم من جبرئيل او ميكائيل كان مع رسول الله صلى الله عليه واله
يخبره ويسدده وهو مع الائمة من بعده وفي حديث آخر وفي تفسيره
منذ انزل الله عز وجل ذلك الروح على محمد صلى الله عليه واله ما صعد الى السماء
وانه لفينا قوله عليه السلام فيه وصل عليهم صلوة تزيدهم كرامة
على كرامتهم اقول اما بمعنى مع نحو قوله تعالى وآتى المال على حبه وان
ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما للاستعلاء المعنوي
نحو فضلنا بعضهم على بعض قوله عليه السلام في دعاء الصلوة
على اتباع الرسل ومصدقيهم اقول هذا الكلام تتمة لما بعده
وان بعد وحاصله واتباع الرسل ومصدقوهم من اهل الارض
في كل دهر وزمان من ائمة الهدى فاذكرهم منك بمغفرة الخ
قوله عليه السلام فيه ولا تنس لهم اللهم ما تركوا لك وفيك وارضهم
من رضوانك وبما حاشوا الخلق عليك وكانوا مع
رسولك دعاة لك اليك اقول وبما حاشوا يحتمل ان يكون
معطوفا على مقدر يتضمنه الكلام السابق والتقدير فلا تنس
لهم ما تركوا لك وفيك بسبب تركهم وبما حاشوا وحاشوا في النسخ
مفتوح المسوق فيحتمل ان يكون معناه انهم صاروا على حاشية من
الناس وناحية وفي الصحاح حاشوا جمعوا وضموا وفي القاموس
من حاش الصيد جاءه من حواليه ليصرفه الى الحبالة والابل
جمعها وساقها انتهى وفي منهاج الدعوات في دعاء العسكري

عليه السلام واخطرت ببالنا دعاك لم ووفقنا للدعاء اليك
وحناسه اهل اللغة عليه وعلى هذا ينبغي ضم الشين لانه
من حاش بمعنى جمع وضم ويحتمل ان يكون من حاشى بمعنى استثنى
اي استثنوا الخلق ممن يبالغون اليه ويحثونه على محبتك فالشين
مفتوح كما في الاصل ومعنى عليك على محبتك وطاعتك ومعنى
يدعوا الناس لك اليك يدعونهم الى طاعتك لك لا لغرض
ولا لمشاركة غيرك بل كان فعلهم خالصا لك والله اعلم قوله عليه السلام
قوله فيه ومن كثرت معطوف على الذين هجرتهم العشائر قوله عليه السلام
قد وصل على التابعين من يومنا هذا الى يوم الدين اقول لعل في
توجيه الواو في قوله عليه السلام والى يوم الدين انه لولاها لاوهم
دخول من كان تابعا في كل هذا الزمان والمراد كل من يتبع في كل
هذا الزمان انتهى ويحتمل ان يكون الاتيان بالواو لارادة انا نعلن
الذين نقصت متابعتهم اي ما يترتب لهم على المتابعة من الثواب
الى يوم الدين فليعلم تعمرو لا ننذل او لارادة الصلوة عليهم
مستعملا لمحبتك اقول في النسخ والله اعلم قوله عليه السلام في دعاء الصباح
ابن ادريس ره اسم مستعملا اسم مفعولا وفي نسخة
الثاني للتقوية فاللام في لمحبتك على الاول للتعليل وعلى
وغلبة الحمل قوله عليه السلام في دعاء الاستعاذة من المكاره
يغلبني على الوقوع واكون مغلوبا به اقول ليس المراد من غلبة الحمل كثرته بل ان
الغفلة اقول التعوذ من السنة تعوذ مما هو فوقها بطريق اولى قوله عليه السلام فيه وسنة
او من حيث انها اول فاذا لم يقع لم يقع ما هي اوله قوله عليه السلام
او نقول في العلم بغير علم اقول بالنسبة اليه عليه السلام المراد بالعلم
معناه المشهور وبالنسبة الى غيره لعل المراد به ما يشمل الظن الراجح
ولكرم

نتبع خ ل

قوله عليه السلام في دعاء الاشتياق الى طلب المغفرة وصيرنا الى محبوبك
من التوبة اقول من التوبة ومن الاصرار بيانية ويجوز كونها عطف
بيانية في من التوبة ولا يجوز كونها كذلك في من الاصرار فتامل
قوله عليه السلام فيه اللهم ومتى وقفنا بين نقصين في دين او دنيا
فاوقع النقص باسرعهما فناء واجعل التوبة في اطولهما بقاء اقول
معناه والله اعلم اذا وقفنا بين نقصين في دين يكون باعثا على
عدم التقصير في الدين او بسببه فاوقع النقص باسرعهما فناء
وهو الدنيا ليكون تقصيرنا فيها لا في الدين وفي اتيانه عليه السلام
باو تنبيه على عدم امكان الجمع بين الرغبة في الدين والدنيا
وان امكن الجمع بينهما بوجه تقدم كما ضرب امير المؤمنين عليه السلام
مثلا للدنيا والاخرة بالضرتين وانه لا يمكن ان يرضى احديهما الا
باسخاط الاخرى وبكفتي الميزان فان احديهما لا ترتفع الا بوضع
الاخرى وبالمشرق والمغرب فانه كلما ازداد قربا من احدهما
ازداد بعدا من الاخرى وقوله عليه السلام واجعل التوبة في اطولهما
بقاء معناه والله اعلم اجعل التوبة في الدين لا في الدنيا يعني ان
التوبة يكون غرضها وفائدتها متعلقتين بالدين لا بالدنيا
فان التوبة فيما يتعلق بالدنيا لا فائدة فيها ويحتمل وجها اخر
لعله اقرب من الاول وهو ان يكون المراد وقوع النقص في
التقصير في الدين لا في التقصير في الدنيا والمراد بالنقص رفعه
بالكلية فان الناقص يأتي بمعنى الساقط والزائل ونحو ذلك
واذا استعمل فيما نقص منه شيء فباعتبار نقصه من النقصة
وفي قوله عليه السلام باسرعهما بالفناء دون في افادة نقصه كله
وفنائه النقص في الدين باعتبار عدمه في الدنيا ولا يلزم
من كونه سريع الفناء ثبوت فناء العرض فالتفصيل ظاهر في اسرعهما

يعني سرعتهما كما في قوله تعالى وهو اهون عليه ويمكن في اطولهما ايضا
لتناسبا ويحتمل اعتبار التفضيل فيهما فتدبر والله اعلم قوله
عليه السلام في دعاء اللجاء الى الله تعالى اللهم ان تشأ تعف
عنا فبفضلك وان تشأ تعذبنا فبعدلك اقول تعف
تعذب مجزومان جزاء الشرط فبفضلك اي فذلك بفضلك
ومثله فبعدلك ورفع تعذبنا كما في نسخة ابن ادريس توهم على
انه مفعول تشأ بمعنى تعذب بينا والفاء في فبعدلك فاء الجزاء
قوله عليه السلام فيه سبحانك نحن المضطرون الذين اوجبت
اجابتهم واهل السوء الذين وعدت الكشف عنهم اقول اراد عليه السلام
قوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء والايجاب من
حيث انه تعالى اخبر بما جاء به دعاء المضطر وكشف السوء وقع على
بر بعد ذلك فناسب لاول الايجاب والثاني الوعد فليفهم
والله اعلم قوله عليه السلام في الدعاء بخواتم الخير واشغل قلوبنا
بذكرك عن كل ذكر والسنتنا بشكرك عن كل شكر اقول يحتمل ان
يكون اشتغال القلوب بالذكر ارادة المعنى منه ما كان
التوجه بالقلب فمجرد ذكر اللسان وحده لغلقه فلا ينافي كون
الذكر باللسان اذا كان حاضر القلب اما الشكر فانه لما كان
اظهر افراده اللساني ذكره مع الالسنة وان كان المعتبر فيه
ايضا مطابقة القلب فليفهم في قوله عليه اشغل بحيث على ان
من يستحق الشكر غيره تعالى كالوالدين والمنعم بحيث لا يكون شغلا
لا ينافي ما هو شغل ان لم يدخل ذلك ونحوه في شكره تعالى لرجوع
ذلك اليه في الحقيقة والله اعلم قوله عليه السلام في دعاء الاعتراف
فها انا ذا يا الهي واقف بباب عزك وقوف المستسلم الذليل
وسائلك على الحياء مني سؤال البائس المعيل مقر لك اني لم اسلم
وقت

وقت احسانك الا بالاقلاع عن عصيانك ولم اخل في الحالات
كلها من امتنانك اقول حاصل معنى هذه العبارة والله اعلم
على الحظر ما تقدمها وما تأخر عنها انه لما ذكر عليه السلام انه محجوبه
عن مسائلته تعالى الامر والنهي والنعمة المنتقل منه المتضمنة للاعتراف
بالعصيان ذكر عليه السلام انه واقف بباب عزه تعالى وقوفا مثل
وقوف المنقاد الذليل لا انه منقاد وانه مقر بان لم يكن منقادا
في وقت من اوقات الاحسان الا بالاقلاع عن العصيان وانه
لم يخل في جميع حالاته من الامتنان والاحسان فحاصله الاعتراف
بالابطاء عن امتثال الامر والاسراع الى فعل ما نهى عنه والتقصير في شكر
النعم وانه عليه السلام مع هذا مقر بانه غير منقاد في وقت نعمه
الا بترك العصيان ولم يحصل منه الترك وان نعمه تعالى عليه لم تخل
منها في جميع الحالات وان وقوفه بالباب وقوف المنقاد لا انه منقاد
مع ارتكابه ما ذكره عليه السلام وهذا ونظائره واقع كثيرا منه عليه السلام
وهي محمولة على ما يليق في نسبة الخير به المعصوم او على غيره والله تعالى
اعلم بمقاصد اوليائه قوله عليه السلام في دعاء طلب الحوائج وما من
لا يبدل حكمته الوسائل اقول المعنى والله اعلم انه اذا توسل احد
بغيره تعالى في قضاء حاجة او تحصيل رزق لا يكون ذلك باعثا
على تبدل حكمته تعالى بان يقطع عنه رزقه ويمنعه ما منحه من النعم
وما في الدعاء من قوله عليه السلام فقد تعرض للحرمان واستحق
من عندك فوت الاحسان لا ينافيه فان هذا يقتضي حرمانه مما يستحق
مما توسل لاجله ولو توسل به تعالى لمنحه واعطاه على ان التعرض له
لا يقتضيان المنع قوله عليه السلام فيه ومن توجه بحاجته

الى احد من خلقك او جعله سبب نجحها دونك فقد تعرض للحرمان
واستحق من عندك فوت الاحسان اقول لعل المراد انه توجه
اليه معتقدا قضائها منه او مع المشاركة وقوله عليه السلام او جعله
سبب نجحها دونك ربما ايد هذا على ان التعرض للحرمان
واستحقاق فوت الاحسان لا يستلزمان المنع من جنابه تعالى
كما تقدم قوله عليه السلام فيه وهي ذلة من زلل الخاطئين
اقول الظاهر ان المراد بمرجع ضمير هي ما ذكره عليه السلام من توسل
النفس دفعها او التانيث باعتبار الزلة فتكون الحاجة غير مذكورة
الآن لانها تذكر في اخر الدعاء ولا يستقيم ارادة الحاجة بضمير هي
لان الزلة والعثرة لا تناسبان الرفع وكذا ما ياتي والله اعلم
قوله عليه السلام فيه وكن لدعائي مجيبا ومن ندائي قريبا ولتضرعي
راحما ولصوتي سامعا اقول المراد بالقرب من النداء وسماع الصوت
والله اعلم القبول والاجابة ونحو ذلك والا فهو تعالى قريب من
كل شيء وسامع لكل شيء وهذا شايع كما يقال قلت له فلم يسمع
قوله عليه السلام في دعاء الاعتذار عليه واجعل له شغلا فيما لديه
بل ليكون مشغولا به عن طلبي فيما يليه اي فيما لي الاجر كما يتعلق
الاشتغال به والله اعلم قوله عليه السلام في دعاء ولا تحرمني وقد رغبت اليك
اقول رايت في بعض النسخ المنقولة من خط جدي بتصحيح الشهيد الثاني رحمه الله تحرمني
بضم التاء وفي غيرها بفتحها وفي الصحاح واحرمه ايضا اذا منعه اياه
وقال يصف امراة وبشها احرمت قومها لتنكح في معشر آخرينا
وفي القاموس احرمه لغية وهذا لا يدل على عدم صحة احرم والعدم فصاحته
قوله عليه السلام فيه وانت الذي سميت نفسك بالعفو
علي اقول في الاصل العفو بحذف الياء ولا يدل وفي نسخة ابن ادريس
مثل دفع الاول ضمن معنى سميت وصفت وعلى الثاني ظاهر فانه تعالى
عفو على

عفو على وزن فعول بمعنى كثير العفو ونحوه والله تعالى اعلم قوله عليه السلام
فيه ثم لم ارفع طرفي الى آفاق السماء استحياء منك ما استوجبت
نحو سيئة واحدة من سيئاتي وان كنت تغفر لي حين استوجب
مغفرتك وتعفو عني حين استحق عفوك فان ذلك غير واجب لي
باستحقاق ولا انا اهل له باستيجاب اقول يمكن ان يقال في وجه
الجمع بين عدم الاستيجاب اولا وثبوته ثانيا ان استيجاب المغفرة
واستحقاق العفو باعتبار ما يليق بجنابه المقدس فانه تعالى
قال ادعوني استجب لكم فكانه اوجب الاجابة على نفسه بوعده بها
عند حصول الدعاء من العبد فقد استوجب العبد ذلك فاما
فعل مثل ما تقدم من قوله عليه السلام لو فعلت كذا وكذا ما استوجبت
فمعناه اني بفعلي ذلك لم استوجب نحو سيئة واحدة وحاصله
ان فعلي لا يوجب لي المغفرة ولا استحق به العفو بل ان عفوت عني
وغفرت لي فهو تمام ما وعدت به من اجابة الداعي ولما كانت
الاجابة قد تكون متوقفة على شيء آخر قال عليه السلام وان كنت
غفرت لي حيث استوجب مغفرتك والله اعلم قوله عليه السلام في دعاء
مكارم الاخلاق وعمرني ما كان عمري بذلة في طاعتك فاذا كان
مرتعا للشيطان فاقبضني اليك اقول فيه دلالة على ان العمر قد ينقص
ويزيد بالدعاء كغيره من صلة الرحم وقطيعته والصدقة ونحو ذلك
وفي امالي الشيخ ره عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تعالى يجعل
للمؤمن في الموت بقية ما احب البقاء فاذا علم منه انه سياتي
بما فيه بوار دينه قبضه اليه مكرما وعلمه تعالى بما تضمنه هذا الخبر
وبما يزيد العمر وينقصه يمكن معه اعتبار الاجل فاحدا لكن يحصل الفرق

بملاحظة ثبوت اختيار العبد وعدم كون العلم علة والله اعلم قوله عليه السلام
فيه والقول بالحق وان عز واستقلال الخير وان كثر من قولي
وفعلي واستكثار الشر وان قل من فعلي اقول في الصحاح عز الشيء
اذا قل لا يكاد يوجد فالمعنى وان كان الحق قليلا قد يترك
القول به لقلته ويقال فلان قال خيرا او فعل خيرا وهذا شايع وقد
يقال قال شرا وقولهم فعل شرا قليل فلعله عليه السلام ذكر استكثار
الشر من الفعل لان المقام مقام استكثار القليل واذا حصل
استكثار القليل من القليل الذي هو الفعل فما هو كثير بالنسبة
بطريق اولى ويحتمل انه عليه السلام ذكر القول والفعل معا في الخير لتمام
رغبته فيه وارادته بجميع افراده بخلاف الشر والله اعلم قوله عليه السلام
فيه واحصاء لمننك اقول الظاهر ان المراد بالاحصاء هنا العد لان
مننه تعالى لا تحصى ويمكن ان يكون المراد الاحصاء من مثله عليه السلام
ولو على وجه الاجمال والظاهر ارادة احصاء نعمه تعالى عليه
والله اعلم قوله عليه السلام فيه اللهم خذ لنفسك من نفسي ما يخلصها
وابق لنفسي من نفسي ما يصلحها اقول يمكن ان يكون المعنى اجعل حصة
من نفسي متعلقة بجنابك المقدس ليكون ذلك سببا للخلاص
نفسي وابق منها ما يكون فيه صلاحها فان الخلاص قد يكون مع
عدم الصلاح والله اعلم وهذا وامثاله اذكره بحسب ما يصل اليه
فهمي القاصر لا فكلامهم عليهم السلام والله تعالى وهم اعلم به قوله عليه السلام
فيه اللهم وصل على محمد وآله كافضل ما صليت على احد من خلقك
اقول قد ذكروا لمثل هذا التشبيه وجوها مشهورة ويمكن ان يقال
ان التشبيه باعتبار التحقق والوقوع والظهور في المشبه به قوله
عليه السلام في دعائه اذا احزنه امر واهمته الخطايا فلا صاحب معي
اقول يحتمل ان يكون معناه اي صرت بسبب الخطايا متفردا عن مصاحب

لاحد

لاحد مشتغلا بالتفكر في امرها او لا مصاحب معي مثلي في الخطايا من قبيل
قوله عليه السلام انا الذي اوفرت الخطايا ظهره انا الذي افنت الذنوب
عمره الخ ولم يحكم عليه السلام لغيره بما حكم لنفسه ليكون مصاحبا له او فرد
عن مصاحبتك التي ينبغي والله تعالى اعلم قوله عليه السلام فيه لا امر لي مع امرك
اقول معناه لا امر لي يخالف امرك او موافقا له اذا كنت لا اقدر على الامر
بحيث اكون مستقلا باسبابه فلا يدل على نفي فعل العبد والله اعلم
قوله عليه السلام فيه ولا تجعلني ناسيا لذكرك اقول النسيان اما بمعنى الترك
او الترك او النسيان مطلقا ولا يلزم منه الوقوع والله اعلم قوله عليه السلام
في دعائه عند الشدة فاعطني من نفسي ما يرضيك عني وخذ لنفسك
رضاها من نفسي في عافية اقول قد تقدم ما يظهر منه هذا وفي التقييد
بكونه في عافية لدفع ان يكون رضاه سبحانه بغير العافية مع
والله اعلم قوله عليه السلام فيه مؤثرا لرضاك على ما سواهما في
الاولياء والاعداء اقول يحتمل ان يكون المعنى مؤثرا لرضاك او
الكائن على ما سوى رضاي وغضبي ويحتمل تضمين مؤثرا معنى راجحا
ونحوه فيفيد معناهما او في الاولياء جزء رابع لا كونه بعد قوله
عنك لي عاملا ومؤثرا او يحتمل ان يكون في الاولياء تتمة
ما سواهما والله اعلم قوله عليه السلام في دعائه لولده اللهم مد لي
في اعمارهم وزد لي في آجالهم اقول قوله عليه السلام وزد لي في آجالهم يحتمل
التاكيد لحرصه عليه السلام بقائهم ويحتمل ان يراد بالامداد في
الاعمار فاهنة العيش وحسن الحال فان العرب كانت تسمي من عاش
في رفاهية طويل العمر وان قصر عمره ومنه لبيد قصير العمر وان طال عمره
ولهذا قال بعضهم قيل وانتم شيخا بلا عمر وكانوا يعدون ايام السرور
ويقولون عاش فلان كذا يوما في كل سنة وان كان عمره اكثر وفي قوله عليه السلام
ما يدل على ان الدعاء له ولهم وعلى عام الخلق والتعميم وعلى ان الدعاء

٢٥٤ له عليه السلام ابلغ في الدعاء واقرب الى الاجابة وعلى ان كل واحد مما سال
يكون على الوجه الكامل والله اعلم قوله عليه السلام فيه اللهم شد بهم
عضدي واقم بهم اودي اقول افراد الضمير باعتبار رجاعه الى اشد
نحو قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى والى العضد ولو على وجه
الاستخدام قوله عليه السلام في دعاء التفرع لك يا الهي وحدانية
العدد وملكة القدرة الصمد اقول في كتاب التوحيد ان اعرابيا
قام يوم الجمل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين
اتقول ان الله تعالى واحد فحمل الناس عليه وقالوا يا اعرابي
ما ترى ما فيه امير المؤمنين من تقسم القلب فقال امير المؤمنين
عليه السلام دعوه فان الذي يريده الاعرابي هو الذي نريده
من القوم ثم قال يا اعرابي ان القول بان الله تعالى واحد على اربعة
اقسام فوجهان منها لا يجوزان على الله تعالى عز وجل ووجهان
مثبتان فيه فاما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل يقصد
باب الاعداد اما ترى انه كفر من قال ثالث ثلثة وقول القائل
هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز
لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى اما الوجهان اللذان
يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك
ربنا وقول القائل انه عز وجل احدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود
ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل وروي مثله في الكافي ولعل
وجه الجمع بين هذا وقوله عليه السلام لك يا الهي وحدانية العدد
ان معناه ليس لك من العدد الا الوحدانية والمراد انه ليس بداخل
في العدد كما قال امير المؤمنين عليه السلام هو الله احد بلا تاويل
عدد بل هو الموصوف بالوحدانية التي قد يوصف بها العدد وليس
وصفه بها من حيث انه واحد في العدد بل لم تعهد هذا الوصف بمعنى آخر
فلا تنافي

٢٥٥ فلا ينافي حديث الاعرابي ولعل ذكر الحديث العدد لفائدة انه اذا وصفه
تعالى بكونه احدا ربما يتوهم منه ان احديته عددية بل يلزمها ما يلزم
الوحدة العددية فقوله عليه السلام يدل على انه ليس له منها الا الوحدانية
المغايرة لوحدة العدد والمشاركة لها في الاسم ويحتمل ان يكون
في التعبير بالوحدانية دون الواحدية اشارة الى ان العدد هنا
ليس العدد الذي له الواحدية اشارة الى ان العدد فيكون مسمى بالعدد
مجازا فتامل والمعنى اذا عد الموجودات كنت انت المتفرد بالوحدانية
من بينها والله اعلم وقوله عليه السلام وملكة القدرة الصمد
صفة القدرة اما من حيث انه قدرته تنبعث عن ذاته والاضافة في
ملكة القدرة بيانية والله اعلم قوله في دعاء التوبة ويا من هو في
منتهى خوف العابدين ويا من هو غاية خشية المتقين اقول يمكن
ان يكون المنتهى والغاية باعتبار ان العابدين والمتقين اذا
خافوا شيئا كان منتهى خوفهم وغايته منه تعالى لا من ذلك الشيء
بخلاف غيرهم فان خوفهم قد يكون لذلك الشيء فلا ينتهي جميع خوفهم
او خوفهم اليه تعالى والله اعلم قوله عليه السلام فيه فراى كثير عصيانه
كثيرا وجليل مخالفته جليلا اقول في نسخة ابن ادريس ره كثير بالثاء
المثلثة والمعنى انه راى الكثير في نفسه الذي كان ما ذكر مانعا من
رؤيته كثيرا كثيرا بعد ما ذكر وحاصله راى كثرة الكثير او راى الكثير
الذي كان يعرف كثرته الكثير باضافة ما كان مانعا من رؤيته
وتركه او راى ذلك الكثير كثيرا باعتبار التوجه الى تركه والاقلاع
عنه وهذا ان نظر الى ان من التنكير ومثله كبيرا كما في الاصل وجليل
والله اعلم قوله عليه السلام فيه وتوفني على ملتك وملة نبيك محمد صلى الله عليه
عليه السلام الحول قوله عليه السلام اذا توفيتني لئلا يكون قوله وتوفني دعاء
بتعجيل الوفاة لا لانه عليه السلام يكره الوفاة ولقاء الله بل لانه يختار ما يختاره

الله تعالى وتمم له من الحيوة والوفاة والله اعلم قوله عليه السلام فيه
وكلهن بعينك التي لا تنام وعلمك الذي لا ينسى اقول ينسى بالبناء
للفاعل كما في الاصل بناء على ان علمه تعالى عين ذاته كما هو الحق او انه
مجاز عقلي اي لا ينسى العالم به ونحوه ولا ينافي العينية وبالبناء
للمفعول كما في نسخة ابن ادريس ره اما مجاز عقلي بمعنى لا ينسى
ما يتعلق به او العلم بمعنى المعلوم والله اعلم قوله عليه السلام فيه وانه
لا وفاء لي بالتوبة الا بعصمتك اقول لعل المراد بالوفاء الذي لا يتبعه
الحميل صاحبه الى التغير كما هو شان العصمة فلا ينافي الاستطاعة
والله اعلم قوله عليه السلام فيه اللهم اني اتوب اليك من كل ما خالف
ارادتك او زال عن محبتك الخ اقول وفي قوله عليه السلام او زال
اما بمعنى الواو والاتيان بها وباعتبار ان ما خالف ارادته تعالى قد لا
يزيل عن المحبة لقلته والعفو عنه وكونه خلاف الاولى والمراد
التوبة من كل واحد منهما لا منهما معا او ان او لا تكون هنا لمانعة
الجمع والله اعلم قوله عليه السلام فيه فقد اقامتني يا رب ذنوبي
مقام الخزي بفنائك اي اقامتني بفنائك مقام الخزي في الاقامة في
بالفناء لاعتبار الخزي والله اعلم قوله عليه السلام في دعاء الفراغ
من صلوة الليل لا اعلم برك ولا ابطي في حسن صنعك ولا
تتاكل مع ذلك نعمي فانفرج الخ اقول لا اعلم ولا ابطي جملتان
خبريتان اي لا انقطع عن برك ولا ابطي في حسن صنعك
ومع ذلك لا تتاكل نفسي فانفرج وكونهما دعائيتان لا يناسبه
قوله ولا تتاكل الا ان تكون الدعاء معترضا ولعله اقرب والله اعلم
قوله عليه السلام فيه وان تقنعني معطوف على قوله سابقا ان تهل
قوله عليه السلام في دعاء الاعتراف بالتقصير ولكنك جابر بيته على المدة
القصيرة الفانية بالمدة طويلة الخالدة اقول في الكافي عن ابي عبد الله ع

انما خلد

انما خلد اهل النار لان نياتهم كانت في الدنيا لو خلدوا فيها ان يعصوا الله
ابدا وانما خلد اهل الجنة لان نياتهم في الدنيا ان لو بقوا فيها ان
يطيعوا الله ابدا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل
يعمل على شاكلته قال هي نيته انتهى ويمكن ان يحمل هذا على نية المؤمن
خير من عمله ونية الكافر شر من عمله وفي قواعد شيخنا الشهيد طاب ثراه
نسب هذا الى بعض العلماء والحديث ظاهر فيه والله اعلم والاخبار
مشهورة مفصلة في القواعد المذكورة وغيرها قوله عليه السلام فيه
كان يستحق شيئا من ثوابك لا متى اقول معناه لا يستحق متى يستحق
او لا يقال فانه قد يتوهم منها الاستحقاق كما تقدم والله اعلم
قوله عليه السلام ومن اشقى ممن هلك عليك لا من اقول معناه
لا يوجد اشقى منه كما تقدم في مثله وقيل معناه من اشقى من الذي
مات مخالفا لما امرت به ومصرا على معاصيك لا يوجد اشقى ومن
انكارا انتهى فتامله وعن الكفعمي ره في كتاب نور حديقة البديع
ان التقدير لا من لم يهلك عليك قال وهذا يسمى في علم البديع
الاكتفاء وامثلته القرانية كثيرة منها ولو انهم رضوا ما اتاهم الله
ورسوله تقديره لكان خيرا لهم انتهى حاصل ما انقل عنه فتامله
قوله عليه السلام في طلب عفو العفو وامنعني عن اذى كل مؤمن ومؤمنة
ومسلم ومسلمة اقول يحتمل ان يريد عليه السلام بالمسلم والمسلمة غير الكاملين
في الايمان وان عنى بهما المسلمين الذين ينبغي تركهما اذا هما
نفيته ونحوها او الاعم والله اعلم قوله عليه السلام ولا تفقه على ما
ارتكبته ولا تكشف على الستر في قوله يحتمل ان يكون معناه لا تشهد
ولا تفقه عن ان تغفر له وتعفو عنه بسبب ما ارتكبت مني كفو
ولتكبو واستر على ما هذا الكم ولا تكشف لاجلها الكسب اعلى بي

كما قيل في قوله نعم الا عن موعدة وما نحن بتاركي الهتنا عن قولك
انها للتعليل والله اعلم قوله عليه السلام فيه وعوضني من عفوي
عنهم عفوك عني ومن دعائي لهم رحمتك حتى يسعد كل واحد منا
بفضلك وينجو كل منا عنك اقول يحتمل انك ان يكون
المعنى حتى اسعد انا بفضلك الذي عوضتني اياه عن عفوي
عنه ويسعد هو بفضلك الذي لولا عفوي عنه لعاقبته
او اسعد انا بعفوي وبما عوضتني وذلك منك فانك انت
الذي وفقتني للعفو وساعدته ايضا كاينه بفضلك فانك
كما تفضلت علي بالعفو عنه تفضلت بعفوي عنه وقبلت عفوي
ولعل هذا انسب بقوله عليه السلام وينجو كل منا بمنك والله اعلم
قوله عليه السلام فيه ولكن انشائها اثباتا للقدرة على مثلها
واحتجاجا بها على شكلها او تحملك من ذنوبي ما قد بهضني تحمله
اقول اثبات القدرة واظهارها غرض يرجع فائدته الى العبد
ليعلم قدرته تعالى فيطيعه ومعنى الاحتجاج بها عليها ان من انشاء
مثلها كان قادرا حكيما العاجز ذلك مما يليق بجنابه المقدس
او الاحتجاج بها عليها بان ركب فيها من الالات والعقل
وغيرهما مما لا يبقى لها معه عذر في التقصير والمخالفة والظلم
ان المراد بالحمل هنا الرفع او التخفيف عن المحمول عنه اللازم من
الحمل عنه والله اعلم قوله عليه السلام فيه تفعل ذلك بالحي من خوفه
منك اكثر من طمعه فيك وعن يائسه من النجاة او كد من رجائه
للخلاص اقول في الكافي من جملة حديث انه ليس من عبد مؤمن
الا وفي قلبه نوران نور خيفة ونور رجاء لو وزن هذا لم يزد
على هذا

على هذا ولو وزن هذا لم يزد على هذا فاما ان يراد به غير المعصوم
او ان المقام هنا وهو التذلل والخضوع يقتضي ذلك وان كان
متساويا النورين لا يستلزم مساواة الخوف والرجاء او لما ذكره
عليه السلام من قلة الحسنات بين السيئات او ان الخوف يريد
بمخاطبته الخوف منه ومشاهدته والله اعلم قوله عليه السلام في الدعاء
عند ختم القران ونور هدى لا يطفاء عن الشاهدين برهانه اقول
اي عن كل من شاهده وانصف من نفسه ولم يكن كغير الشاهد عنادا
او جهلا والله اعلم قوله عليه السلام فيه واجعل القبور بعد فراق
الدنيا خير منازلنا اقول يحتمل ان يكون المراد خير منازلنا في الدنيا
قبل القارعة وبعدها او خير المنازل بالنسبة الى قبور اخرى تتفاوت
بالنعيم والعذاب وخيرها باعتبار عدم الانتقال الى جهنم من غير
تفصيل والله اعلم قوله عليه السلام في دعائه اذا نظر الى الهلال الى ذلك
انت له مطيع والى ارادته مطيع والى ارادته سريع اقول فيه وفي كل
قوله ايها الخلق المطيع دلالة على ما ذهب اليه الحكماء من تعلق النفس
بالفلكيات وما ذهب اليه البعض من ان النفس متعلقة بالكواكب حتى
نقل صاحب الشفاء عن ارسطو انه قال الفلك حيوان مطيع لله وفي
ملحقات الدرر والغرر للسيد المرتضى رضي الله عنه الاختلاف بين المسلمين في ارتفاع
الحيوة عن الفلك وما يشتمل عليه من الكواكب فانها مسخرة مدبرة
لا فعال واقول الاطاعة يمكن حملها على ما نحوا في كلام السيد ره من
الانقياد والاطاعة واقعان مستعملان فيما لا نفس له بالاتفاق
وكذلك التسخير ونحوه وذلك في القران وغيره كثير فما قيل من خرافات
المتكلمين ما هنا الكل لا دلالة عليه ما قيل انقصهم من ان قوله عليه السلام
وامتهنك بالزيادة والنقصان والطلوع والافول والانارة والكسوف
فيه دلالة على ضعف قول الحكماء باستفادة فاستفادة نور القمر من الشمس

واستدلوا عليه بتتبع احوال القمر واعترض بجواز ان نصف القمر
مضيئا بالذات ونصفه الآخر مظلما ويكون القمر متحركا على مركزه
حركة يتفق منها التشكلات القمرية في اوضاعه المعينة مع
الشمس واورد عليه عدم امكان ذلك في الخسوف اللازم
من حيلولة الارض بين النيرين واقول ما ذكره من دلالته
على ضعف قول الحكماء ممنوع وما في الدعاء لا ينافي ما ذكروه
والله اعلم قوله عليه السلام فيه واسعد من تعبدك
فيه اقول في النسخ المعتبرة فتح الدال من اسعد والظاهر
كسرها ووجه النصب بتقدير واجعلنا اسعد قوله عليه السلام
في دعاء شهر رمضان حتى لا يورد عليك احد من ملائكتك
الا دون ما نورد من ابواب الطاعة لك اقول حاصل هذا
الكلام وما قبله يفعل بنا كذا وكذا حتى يكون اعمال الملائكة
دون اعمالنا من الطاعة والقربة ويحتمل وجها قوله عليه السلام
فيه وجنبنا الالحاد عن توحيدك اقول الالحاد الميل
وكان المراد الميل عن التوحيد الخالص والنافع ونحو ذلك
والله اعلم قوله عليه السلام في وداع شهر رمضان فلك الحمد
ما وجد في حمدك مذهب اقول معناه مدة دوام وجود الحمد
الحمد لك او ما دام ونحوه ما بقي فيما بعده قوله عليه السلام
وملتك التي ارتضيت اقول قال الراغب الملة كالدين وهي
اسم لما شرع الله لعباده على لسان الانبياء ليتوصلوا الى جوار الله
والفرق بينها وبين الدين ان الملة لا تضاف الى النبي عليه السلام
الذي تستند اليه نحو اتبعوا ملة ابراهيم ولا تكاد توجد مضافة
الى الله ولا الى احاد امة النبي صلى الله عليه وآله ولا تستعمل الا في الشرع دون

احادها

احادها ولا يقال للصلوة ملة الله كما يقال دين الله كما يقال
كما اثبته واصل الملة من امللت الكتاب انتهى قوله عليه السلام فيه
ظلمنا انفسنا الخ قوله عليه السلام في دعاء يوم الفطر
ويا من لا يحتقر اهل الحاجة اليه اقول كما في غيره نعم فان المحتاج
يرى المحتاج حقيرا في نظره غالبا قوله عليه السلام انصرفت الامال
بما املته دون ان تنتهي الى غاية كرمك قوله عليه السلام في دعاء
عرفة الكبير المتكبر وانت الله لا اله الا انت العلي المتعال اقول
قال الراغب التكبر على وجهين احدهما ان تكون الافعال الحسنة
كثيرة في الحقيقة وزائدة على محاسن غيره وعلى هذا وصف الله تعالى
بالتكبر والثاني ان يكون متكلفا لذلك وذلك في وصف عامة
الناس والعلي هو الرفيع القدر واذا وصف تعالى به فمعناه انه يعلو
عن ان يحيط به وصف الواصفين بل علم العارفين انتهى قوله عليه السلام
فيه انت الذي اردت اقول يمكن ان يكون اردت من قبيل الالتفات
ان كانت القاعدة التي ذكرها اهل المعاني مطردة وفي القرآن بل انتم
قوم تجهلون قوله عليه السلام فيه انت الذي قصرت الاوهام ذاتيتك
وعجزت الافهام عن كيفيتك ولم تدرك الابصار موضع اينيتك
اقول يحتمل ان يكون المراد ان الافهام عجزت ان تكون لك كيفية
ولم تدرك الابصار موضع اينيته ولا يلزم منه اثبات الكيف والاين
له او ان كيفيته تعالى واينيته من غير الكيف والاين اللازمين للحدوث
او المكان ومعنى لم كما يقال لا امكان مكانته ولا اين اينه ومن هذا
احد السميع والبصير ونحو ذلك على غيرها يلزم منه ذلك وقوله عليه السلام
فيما يأتي واني في الاماكن مكانك قد يؤيد هذا او يحمل على معنى آخر

[illegible]

قوله عليه السلام لعل المراد الاول فان في الحديث نوع الكيفية والانية عنه نعم والمكان عكس
فيه ولم تمثل تجيبهم والله اعلم فيكون موجودا كوجود الممثل بحيث تكون ظاهرا
فتكون موجودا للبصر لان كل ما مثل لابد وان يكون ظاهرا للبصر لان كل ما مثل
اقول معناه لابد وان يكون ظاهرا للبصر لو في وقت ما تعالى الله عن ذلك
والله اعلم فلو فتامل او تتصور فتكون موجودا على تلك الصورة والله اعلم
موجودا وفي النهاية وجد ضالته يجدها وجدانا اذا رآها ولقيها
وقال الراغب تمثل كذا اي تصور قوله عليه السلام فيه ولا نديد لك
فيعارضك قال الراغب الند يقال فيما يشارك في الجوهر فقط والشكل
يقال فيما يشارك في القدر والمساحة والشبه يقال فيما يشارك
في الكيفية فقط والمساوي يقال فيما يشارك في الكمية فقط والمثل
عام في الالفاظ كلها انتهى قوله عليه السلام فيه قولك حكم وقضاؤك
حتم اقول اي قولك موصوف بالحكم وقضاؤك موصوف بالحتم
يعني ان الحكم والحتم ثابتان لهما فلا ينافي ثبوت قضاء غيرهم
حتم فتامل والله اعلم قوله عليه السلام فيه ولك الحمد حمدا مناجاة
يزيد على رضاك اقول اي على ما ترضى به من الحمد قوله عليه السلام
فيه يستدام به الاول ويستدعى به دوام الاخر اقول اي يستدام
بسببه الحمد الاول بان يكون خالصا مقبولا بحيث يكون ثوابه
باقيا او يحصل بسببه التوفيق لدوام الحمد فيكون سببا للدوام
الاخر والله اعلم قوله عليه السلام فيه وصل عليه وعلى آله ملائكتك
ولمن دونك اقول يحتمل ان يكون المراد بالصلوة له تعالى
الصلوة المنسوبة اليه والمختصة به فتكون اشرف الصلوات
والصلوة لمن دونه تعالى بحسب نسبته من نسبت اليه كانت لاجله
من الانبياء

من الانبياء والرسل والملائكة وغيرهم كل بحسبهم وبقية المخلوقين الذين
لله لا يتفاوت بهم لعل المراد العدد بعدهم والله اعلم قوله عليه السلام
فيه واوزع لوليك شكر ما انعمت به علينا واوزعنا مثله فيه اقول في الصحاح
استوزعت الله شكره فاوزعني اي استلهمته فالهمني فالمعنى الهم وليك
ان يشكر النعمة التي انعمت بها علينا وهي الولي والهمنا ان نشكر تلك النعمة
التي انعمت بها عليه وعلينا به ويحتمل الاعم فيهما قوله عليه السلام فيه
وهب لنا رافته ورحمته وتعطفه وتحننه واجعلنا له سامعين
مطيعين وفي رضاه ساعين اقول لعل المراد بهذا ونحوه الزيادة
على ما ينبغي ان يكون منه عليه السلام من لين الجانب والرحمة ونحوها
وكذا السمع والطاعة بالنسبة اليه عليه السلام وبالنسبة الى غيره
من الله عين ظاهر قوله عليه السلام فيه امرته فلم يأتمر وزجرته فلم
ينزجر ونهيته عن معصيتك فخالف امرك اقول لعل هذا ونحوه
تعليم لمن يدعوا من غيرهم عليهم السلام او انه من باب حسنات الابرار
سيئات المقربين او انها اوامر ونواهي لا يقدح في شانهم وعلو شانهم
وهذا اقل يرجع الى الثاني والله اعلم قوله عليه السلام فيه ولا استعطف
بالملائكة اي لا استعطف اسر من منعني خير ما عنده ولم يشركك في حلول
نعمته بحولي اقول يحتمل ان يكون عن منعه عليه السلام خير ما عنده اهل
الدولة والسلطان من اعدائه الذين منعوهم حقهم فانهم منعوهم السلطان
الذي هو ثابت لهم من المالك سبحانه وهو خير ما عند عدوهم
فطلب منهم ان لا يسئله احد كما سئل احد من منعه ذلك وقوله
ولم يشركك في حلول نقمته اي في حلول النقم التي هي حالة في منك
وجوب لها عني واضافة النعم اليه باعتبار غضبه
اياها ويحتمل ان يراد بعدم المشاركة عدم تركه الذي اختصصته به
دونه او المعنى ان غيرك بسبب منعه اياي خير ما عندك لم يكن شريكك في

في الانعام على اذ لولم ينعمني كانت النعمة منك ومنه ولعل المراد حج المنع
بعد الطلب بل عدم ايصال ذلك اليّ وعليه فالتسمية للسببية ولعل
المراد والله اعلم قوله عليه السلام فيه ولا توسلني من يدك ارسال
من لا خير فيه ولا حاجة به اليه اقول الاحاجة بك اليه كناية
عن تركه كتركك من لا حاجة به ولا غرض فيتعلق بمصلحته والله اعلم
قوله عليه السلام ولا تشغلني بما لا ادركه الابك عما لا يرضيك
عني وانزع من قلبي حب دنيا دنية تنهى عما عندك اقول يحتمل
ان يريد عليه السلام بما لا يدركه الرزق الذي تشغل عما
يرضيه او الاعم فانه نعم متكفل به والسعي الذي لا يشغل
لا منافاة فيه ويحتمل ان يريد عليه السلام ان لا يشغله
بشيء لا يدركه بقوته واختياره الا ان يقويه الله تعالى على
ادراكه ويعينه عليه عما يرضيه تعالى مع اعطائه القدرة
عليه وفيه رضاه وح فالتقييد بقوله عما لا يرضيك
عني غير لفائدة انه لو كان رضاه فيما لا يدركه الابه ليس في
ترك الشغل به ولعل المراد الاول والله اعلم قوله وانزع من
قلبي الخ يحتمل ان يكون المراد منه انزع حب دنيا موصوفة بهذه
الصفات فالدنيا الغير الموصوفة لم يسأل عليه نزعها ويحتمل نزع
حب الدنيا التي لا تنفك عن هذه الصفات وعن الموصوفة عن
داخل تحت الدنيا والله اعلم قوله عليه السلام فيه وخلّني سوابغ
نعمائك اقول اضافة سوابغ نعمائك لا ميتة من اضافة الصفة الى
جواز نحو الدراهم البيض وعدم اشتراط المطابقة بين الصفة
والموصوف وظاهرهم عدم اشتراطها او ان النعماء يجوز كونه جمعا
كما يظهر من كلام بعض العلماء او في كلام امير المؤمنين عليه السلام احمده شكرا لانعامه
كلها

كلها على جميع نعمائه كلها فربما احتمل هذا كونه جمعا والله اعلم قوله عليه السلام اما
فيه واهل التقوى واهل المغفرة اقول في مجمع البيان عند قوله
هو اهل التقوى واهل المغفرة اي هو اهل ان يتقى محارمه واهل
ان يغفر الذنوب قيل معناه هو اهل ان يتقى عقابه واهل ان
يعمل له بما يؤدي الى معرفته وروي عن النبي صلى الله عليه وآله في هذه الآية
وقال الله سبحانه قال انا اهل ان اتقى فلا اجعل معي الها الى ان
اتقى ان يجعل معي الها فاذن اغفر له انتهى قوله عليه السلام فيه
تحمل لي فيما اطلعت عليه مني بما يحمل به القادر على البطش لولا حلمه
اقول معناه لولا حلم البطش بطشنا شيئا عن القدرة عليه وحاصله
انه قادر على البطش ولولا حلمه لفعل البطش ويحتمل تطيين القادر
فاعل البطش وذكر القادر لاظهار القدرة مع ارادة البطش والله اعلم
قوله عليه السلام في دعاء يوم الاضحى ومواضع امنائك اقول ما في مواضع
امنائك قد اسرها يقال استرذت الشيء سلبته قوله عليه السلام
في دعاء الالحاح وبدنه غافل السكون وفيه اقول لعل المراد السكون
العروق في عدم اضطرابها من مرض باعث على عدم الغفلة او ان سكونها
كناية عما هو فيه من النعم الباعث على راحة البدن والله اعلم قوله عليه السلام
فيه واطلبه الاجل اقول وفي النسخة التي بخط جدي الشيخ حسين رحمه الله اظله الضلال
ومعناه ح ان عدم العلم بالاجل قد يكون باعثا على الضلال وله مناسبة
بالسياق فانه في تعداد ما يناسبه وقرب الاجل اوامنا وفي بعض النسخ
بالضياء المشالة وفي الصحاح اظلك فلان اذا دنا منك كأنه يلقي عليك ظله
ثم قيل اظلك امر واظلك شهر كذا اي دنا منك انتهى قوله عليه السلام سبقك
من خير كتاب فلا خلا واعوذ بك من شر كتاب قد خلا اقول كأنه ناظر
الى قوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب

من قبل ان يتبرأها وفي كلام امير المومنين عليه السلام واعوذ بك من
شر ما سبق في الكتاب وخلا اعني مضى ونحوه والله اعلم انتهى
بعض ما كتبته من حواشي الصحيفة ومن اراد غير هذا من الفوائد
اللغوية وغيرها فليراجع في محلها ومن ذلك قول المحقق طاب ثراه
في كتاب الصوم من الشرايع ومعاودة الجنب النوم ثانيا حتى يطلع
الفجر ناويا للغسل قال في المدارك وقول المصنف ثانيا الظاهر انه
حال من المعاودة وهو انما يصح اذا كانت جنابته من احتلام
ولو قال ونوم الجنب ثانيا حتى يطلع الفجر كان اخصر واظهر
اقول كلام المحقق لا غبار عليه فان قوله ثانيا حال من النوم
بمعنى اعادته مرة والحال يحتمل التأكيد ويحتمل التأسيس اعني ثالثة
ورابعة ونحو ذلك ومع ذلك يشمل المحتلم وغيره وكونه حالا من المعاودة
بعيد لفظا ومعنى اذ كان ينبغي على هذا ان يقال ثانية لتأنيث
لفظ المعاودة ومراده بقوله وهو انما يصح اذا كانت جنابته من
احتلام ان المعاودة الثانية تدل على معاودة قبلها والمعاودة
الاولى تكون بالنوم الاول بعد الانتباه من الجنابة وهذا
لا يتحقق فيمن اجنب بغير احتلام مع ان الحكم فيهما واحد وهذا
كله بناء على كون ثانيا حالا من المعاودة وهو غير مستقيم فتدبر
ومن ذلك ما رواه محمد بن يعقوب رضي الله عنه في روضة
الكافي باسناده عن ابي عبد الله عم في قول الله عز وجل
ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الى ان قال نزلت هذه
الاية في فلان وفلان وابي عبيدة بن الجراح وعبد الرحمن
بن عوف وسالم مولى ابي حذيفة والمغيرة بن شعبة حيث
كتبوا الكتاب بينهم وتعاهدوا وتوافقوا لئن مضى محمد
لا تكون الخلافة في بني هاشم ولا النبوة ابدا فانزل الله عز وجل
فيهم

فيهم هذه الاية قال قلت قوله عز وجل ام ابرموا امرا فانا مبرمون
ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجويهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون
قال وهاتان الايتان نزلتا فيهم ذلك اليوم قال ابو عبد الله
عليه السلام لعلك ترى انه كان يوم يشبه يوم كتب الكتاب الا يوم
قتل الحسين عليه السلام وهكذا كان في سابق علم الله
عز وجل الذي اعلمه رسول الله صلى الله عليه وآله ان اذا كتب الكتاب
قتل الحسين عليه السلام وخرج الملك من بني هاشم فقد كان ذلك
كله اقول هذا الحديث معناه ظاهر ومحل الحاجة منه قوله عليه السلام
اذا كتب الكتاب قتل الحسين عليه السلام وخرج الملك من بني
هاشم ومعناه ان قتل الحسين عليه السلام وخروج الملك كانا
بسبب كتابة الكتاب وان تأخر قتله عليه السلام فان سببه ذلك الكتاب
الذي ترتب عليه قتله وغيره ويحتمل ان يكون قتل الحسن على انه
وسبق القلم الى الحسين من النساخ باعتبار تقدم ذكره عن قرب
ولكن مع استقامة الاول لا يحتاج الى هذا التوجيه والله اعلم
والكلام في مثل هذا مع ظهوره من جهة اقتضاء المقام ذكره
ومثل هذا وقع كثيرا من العلماء تراهم يبسطون الكلام في بعض
المسائل زيادة عما تقتضيه طبع الناظر وذلك لان اقتضى ذلك
من بحث فيه وتكملة السؤال والجواب وقد احسب بمثل هذا
ما اورده بعض الافاضل على بعض مسائل المقام اوسط الكلام
فيها فاجبته بهذا الجواب ومن ذلك الحديث القدسي
المشهور وقد نقله شيخنا الشهيد الاول طاب ثراه في قواعده

معها وجه به وهذه عبارته فائدة كل الاعمال الصالحة لله تعالى فلم جاء في
الخبر كل عمل ابن ادم له الا الصوم فانه لي وانا اجزي به مع قوله صلى الله عليه وسلم
افضل اعمالكم الصلوة واجيب بوجوه منها ان الصوم اختص بترك
الشهوات والملاذ في البطن والفرج وذلك امر عظيم يوجب التشريف
واجيب بالمعارضة بالجهاد فان فيه ترك الحيوة فضلا عن الشهوات
وبالحج اذ فيه الاحرام ومتروكاته كثيرة ومنها انه امر خفي لا يمكن الاطلاع
عليه فلذلك شرف بخلاف الصلوة والجهاد وغيرهما واجيب بان
الايمان والاخلاص وافعال القلب الحسنة خفية مع تناول الحديث
اياها ومنها ان خلو الجوف يشبه صفة الصمدية واجيب بان طلب العلم
فيه تشبه باهل صفات الربوبية وهي العلم الذاتي وكذلك الاحسان
الى المومنين وتعظيم الاولياء والصالحين كل ذلك فيه التخلق
تشبها بصفات الله تعالى ومنها ان جميع العبادات وقع التقرب
بها الى غير الله سبحانه الا الصوم فانه لم يتقرب به الا اليه وحده واجيب
بان الصوم يفعله اصحاب استخدام الكواكب ومنها ان الصوم يوجب
العقل والفكر بواسطة ضعف القوى الشهوية بسبب الجوع ولذلك
قال عليه السلام لا تدخل الحكمة جوفا ملئ طعاما وصفاء الفكر يوجب
حصول المعارف الربانية التي هي اشرف احوال النفس الانسانية
واجيب بان سائر العبادات اذا واظبت عليها اورثت ذلك وخصوص
الجهاد قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وامنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته
ويجعل لكم نورا تمشون به وقال بعضهم لم ار فيه فرقا تقر به العين ويسكن
اليها القلب ولقائل ان يقول هب ان كل واحد من هذه الوجوه مدخول
فيه بما ذكر فلم لا يكون مجموعها هو الفارق فانه لا تجتمع هذه الامور المذكورة
لغير الصوم وهذا واضح انتهى اقول الذي ظهر لي من معنى هذا الحديث
الشريف

الشريف والله تعالى اعلم بعد تقرير مقدمة وهي انه قد تقرر ان المعتبر من عمل
العبد ما كان لله تعالى وهذا لا ينافي كون العمل الصالح يضاف الى
العامل وينسب اليه قال تعالى من عمل صالحا فلنفسه فالعمل الصالح لا يكون
الا بالله لله اذا تقرر ذلك فقوله تعالى كل عمل ابن ادم له الا الصوم معناه والله اعلم
ان كل عمل يعمله ابن ادم بحيث يترتب له عليه الثواب لكونه لله فقد عمله
الانسان لنفسه ليصل اليه الاجر المقرر له لذلك العمل وهو يتفاوت بتفاوت
مراتب الامتثال والاخلاص فلكل مرتبة اجر فيعمل الانسان ذلك العمل
ليصل اليه ذلك الاجر او يعمله ليصل الى الله المقرر له من الاجر وان لم يطلبه اياه
سبحانه وتعالى اختار من اعمال عبده الصوم ولم يجعل له عوضا ما مقررا
كغيره من الاعمال واضافه الى نفسه وجعل ثوابه موكولا الى كرمه وتفضله
من غير ان يعين له اجرا معلوما وهذا لا ينافي كون الصلوة افضل الاعمال
فانها افضلها من حيث زيادة ثوابها على غيرها مما قرر الله له ثواب
او على غيرها حتى الصوم واختصاصه تعالى به واختياره له من بين الاعمال ليتفضل
على صاحبه من جهة الاحسان بزيادة لا ينافي الافضلية لغيره عليه وان
له الافضلية من جهة اخرى فقد ظهر ان غيره اذا كان لغير الله تعالى لا يدخل
تحت العمل الذي يكون لصاحبه وان الاعمال كلها اذا كانت لله
فقد اختار منها سبحانه الصوم اضافه الى نفسه الباقي لصاحبه وله
ثواب الموعود به عليه مثال ذلك ما اذا قال كريم لخياط خط
هذه الثياب لك اجرة هذا كذا وهذا لم اقرر لك عليه اجرا بل يكون فعل لي
من غير ان اقرر له شيئا وجعل البعض المقرر له اضعاف اجره بقية الثياب واذا عمل
ذلك الذي يضاعف اجره افضل الاعمال التي قرر لها اجرا بل ربما كان افضل
مما لم يقرر له لكن يكون العامل حينئذ كان له بسبب هذه المضاعفة زيادة في
الجهد ويبقى بوجهه لوجهه اختيار ... له فتح ... ما ذكرنا ... طاب ثراه
من ان الصوم مشتمل على مجموع ما ذكر ولم يجمع الاشياء المذكورة في غيره ما حصل
واجيب به على ان ما اختاره تعالى اي حاجة الى الكلام على معرفة وجهه فان من اهل

الكل

لو وقع من احد عقلاء عبيده كما تقدم في مثال الثوب كيف في مثله
بالحمل على غرض صحيح وان لم يعلم حتى لو لم يكن الا محض الفعل وسيلة الى زيادة
الاحسان لكفى فما ظنك بجنابه المقدس وكرمه الجزيل واي عمل لابن ادم
يقابل اقل نعمه ثم فاعطاؤه هنا كاعطائه في غيره حيث جعل كل عمل من
الاعمال وسيلة الى ما يتفضل به واستراحه واعلم ان قوله مجموعها
دون ان يقول جميعها اشارة الى ان بعضها وهو الثواب بالنسبة الى وحده
لا يدخل فيما ذكر وذلك للفرق بين المجموع والجميع كما اذا قيل جميع القوم
حملوا هذه الخشبة ومجموعهم حملوها فالاول يدخل فيه كل واحد بخلاف
الثاني هذا وقد ورد في حديث اخر للصائم فرحتان فرحة عند
افطاره وفرحة عند لقاء ربه عز وجل رواه الصدوق في الفقيه
وفي رواية اخرى منه وللصائم فرحتان حين يفطر وحين يلقى ربه
وكان يخطر بالبال ان الفرحة التي عند الافطار هي الفرحة بالاكل
والشرب فمعناه فرحة في الدنيا وفرحة تتعلق بالاخرة حتى رايت
في بعض كتب العامة ما حاصله تعلق الفرحتين بالاخرة وان فرحة
حيث تم له هذا الصوم وهذا معنى لطيف وله مناسبة تامة
تامة بكون الصوم له تعالى فان العامل اذا تم عمله لمن وكله الكريم في الجزاء
الى نفسه مما يوجب تمام الفرحة والسرور ثم اني رايت اهل الحديث في كتاب
الخصال للصدوق وثواب ثوابه وبعده حديث اخر عن عكرمة عن ابن
عباس يرفعه الى النبي صلى الله عليه وآله قال قال الله تبارك وتعالى
كل عمل ابن ادم هو له الا الصيام فهو لي وانا اجزي به والصيام جنة العبد
المؤمن يوم القيامة كما يقي احدكم سلاحه في الدنيا ولخلوف فم الصائم
اطيب عند الله عز وجل من ريح المسك والصائم يفرح بفرحتين
حين يفطر فيطعم ويشرب وحين يلقاني فادخله الجنة انتهى وبهذا
يندفع ما تقدم ان لم يكن الجمع بينهما فتدبر وبالجملة فالاحاديث ورد
في فضل الصيام كثيرة في الفقيه وغيره وفيها لمن تاملها ما يظهر منه زيد تخصيص

تعالى به

نجم الله خير الاسماء ... ولا العشر علينا ... محمد وعترته الطاهرين المعصومين

تعالى به والله تعالى اعلم ومن ذلك الحديث نية المؤمن خير من عمله وقد نقل الشهيد
الاول طاب ثراه في قواعده ونقل ما اورد عليه وما اجيب به وقد
رايت في غير كتابه كلاما اخر وها انا انقل الجميع مع اضافة ما سنح بحيث
يشمل كل ما تكلم به فيه العلماء مما رايته وهذا كلام الشهيد ثم انقله بتمامه
قال روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان نية المؤمن خير من عمله ونية
الكافر شر من عمله فورد سؤالان احدهما انه روي ان النبي صلى الله عليه وآله
ان افضل الاعمال احمزها ولا ريب ان العمل احمز من النية فكيف يكون
مفضولا وروي ايضا ان المؤمن اذا هم بحسنة كتبت بواحدة فاذا فعلها
كتبت عشرا وهذا اصرح في ان العمل افضل من النية وخبر السؤال الثاني
انه روي ان النية المجردة لا عقاب فيها فكيف تكون شرا من العمل واجيب
باجوبة منها ان المراد ان نية المؤمن بغير عمل خير من عمله بغير نية حكاه
المرتضى رضي الله عنه واجاب عنه بان افعل التفضيل يقتضي المشاركة
والعمل بغير نية لا خير فيه فكيف يكون داخلا في باب التفضيل ولهذا
لا يقال العسل احلى من الخل ومنها انه عام مخصوص او مطلق مقيد اي نية
بعض الاعمال الكبار كنية الجهاد خير من بعض الاعمال الخفيفة كتسبيحة او تحميدة
او قراءة اية لما في تلك النية من تحمل النفس المشقة الشديدة والتعرض للغم والهم
الذي لا توازيه تلك الافعال وبمعناه قال المرتضى نضر الله وجهه قال وانما
بذلك لئلا يظن ان ثواب النية لا يجوز ان يساوي ويزيد على ثواب
بعض الاعمال ثم اجاب بانه خلاف الظاهر لان فيه ادخال زيادة ليست في الظاهر
قلت المصير الى خلاف الظاهر متعين عند وجود ما يصرف اللفظ اليه وهو هنا
حاصل وهو معارضة الخبرين السالفين فيجعل ذلك جمعا بين هذا الخبر وغيره
ومنها ان خلود المؤمن في الجنة انما هو بنيته انه لو عاش ابدا لاطاع
الله ابدا وخلود الكافر في النار بنيته انه لو بقي ابدا لكفر ابدا قاله بعض
العلماء ومنها ان النية يمكن فيها الدوام بخلاف العمل فانه يتعطل عنه المكلف
احيانا فاذا نسبت هذه النية الدائمة الى العمل المنقطع كانت خيرا منه وكذا

تقول في نية الكافر ومنها ان النية لا يكاد يدخلها الرياء ولا العجب لانا
نتكلم على تقدير النية المعتبرة شرعا بخلاف العمل فانه يعرضه
ذلك ويرد عليه ان العمل وان كان معرضا لهما الا ان المراد به العمل
الخالي عنهما والا لم يقع تفضيل ومنها ان المومن يراد به المومن الخاص
المغمور بمعاشرة اهل الخلاف فان غالب افعاله الجارية على التقية ومداراة
اهل الباطل وهذه الاعمال المفعولة تقية منها ما يقطع فيه بالثواب
كالعبادات الواجبة ومنها ما لا ثواب فيه ولا عقاب كالباقي
واما نيته فانها خالية عن التقية وهو وان اظهر موافقتهم باركانه
ونطق بها بلسانه الا انه غير معتقد لها بجنانه بل ابي عنها وتاذى منها
واليه الاشارة بقول ابي عبد الله الصادق عليه السلام وسأله ابو عمرو
الشامي عن الغزو مع غير الامام العادل ان الله يحشر الناس على نياتهم
يوم القيمة وروي مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهذه الاجوبة
الثلثة من السوانح واجاب المرتضى رضي الله عنه ايضا باجوبة منها
ان النية لا يراد بها التي مع العمل والمفضل عليه هو العمل الخالي من النية وهذا
الجواب يرد عليه النقض السالف مع انه قد ذكره كما حكيناه عنه ومنها ان
لفظة خير ليست التي بمعنى افعل التفضيل بل هي الموضوعة لما فيه منفعة ويكون
معنى الكلام ان نية المومن من جملة عمله خير من اعماله حتى لا يقدر مقدر
ان النية لا يدخلها الخير والشر كما يدخل ذلك في الاعمال وحكى عن بعض
الوزراء استحسانه لانه لا يرد عليه شيء من الاعتراضات ومنها ان
لفظة افعل التفضيل قد تكون مجردة عن الترجيح كما في قوله تعالى ومن كان
في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى بل واضل سبيلا وقول المتنبي ابعد بعدت
بياضا لا بياض له لانت اسود في عيني من الظلم قال ابن جني اراد
لانت اسود من جملة الظلم كما يقال حر من احرار ولئيم من لئام فيكون
الكلام قد تم عند قوله لانت اسود ومثله قول الآخر وابيض من ماء الحديد كانه
شهاب بدا والليل داج عساكره وقول الآخر يا ليتني مثلك في البياض ابيض
من اخت بني اباض اي ابيض من جملة اخت بني اباض ومن جملة غيرها

فان قلت

فان قلت فقضية هذا الكلام ان يكون في قوة قولك النية من جملة
عمله والنية من افعال القلوب فكيف يكون عملا الا مجازا ان تسمى
فعلا ويكون اطلاق العمل عليها مجازا قلت وقد اجيب ايضا بان
المومن ينوي الاشياء من ابواب الخير نحو الصدقة والصوم والحج
ولعله يعجز عنها او عن بعضها فيوجر على ذلك لانه مقصود النية
عليه وهذا الجواب منسوب الى ابن دريد واجاب الغزالي بان النية
سر لا يطلع عليه الا الله تعالى وعمل السر افضل من عمل الظاهر واجيب
بان وجه تفضيل النية على العمل انها تدوم الى آخر العمل حقيقة او حكما
واجزاء العمل لا تتصور فيها الدوام انما تتصرم شيئا فشيئا
انتهى ما نقله الشهيد رحمه الله في القواعد وفي شرح الاربعين
للشيخ بهاء الدين طاب ثراه حكى بعضهم اوجها منها ما حكاه الشهيد
ومنها ان المراد بنية المومن اعتقاده الحق ولا ريب انه خير من العمل
اذ ثمرته الخلود في الجنة وعدمه يوجب الخلود في النار بخلاف العمل
ومنها ان طبيعة النية خير من طبيعة العمل لانه لا يترتب عليها عقاب
اصلا بل ان كانت خيرا اثيب عليها وان كانت شرا كان وجودها
كعدمها بخلاف العمل فان من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره فصح ان النية بهذا الاعتبار خير من العمل ومنها
ان النية من اعمال القلب وهو افضل الجوارح فعمله افضل من عملها
الا ترى الى قوله تعالى اقم الصلوة لذكري جعل سبحانه الصلوة وسيلة
الى الذكر والمقصود اشرف من الوسيلة وايضا فاعمال القلب مستورة
عن الخلق لا يتطرق اليها الرياء ونحوه بخلاف اعمال الجوارح ومنها
ان المراد بالنية تأثر القلب عند العمل وانقياده الى الطاعة واقباله

لانه يختص بالعلاج قلت جاز ان يسمى عملا مجازا

اجوبة ... من اعماله

على الاخرة وانصرافه عن الدنيا وذلك لشدة شغل الجوارح بالطاعات
وكفها عن المعاصي فان بين القلب والجوارح علاقة شديدة
يتأثر كل منهما بالآخر كما اذا حصل للجوارح آفة سرى اثرها الى القلب
فاضطرب واذا تألم القلب بخوف مثلا سرى اثره الى الجوارح فارتعدت
والقلب هو الامير المتبوع والجوارح كالرعايا والاتباع والمقصود
من اعمالها حصول ثمرة للقلب فلا تظن ان في وضع الجبهة على الارض
غرضا من حيث انه جمع بين الجبهة والارض بل من حيث انه بحكم العادة
يؤكد صفة التواضع في القلب فان من يجد في نفسه تواضعا
اذا استعان باعضائه وصورها بصورة المتواضع تأكد
بذلك تواضعه واما من يسجد غافلا عن التواضع وهو مشغول
القلب باغراض الدنيا فلا يصل من وضع الجبهة على الارض اثر الى قلبه
بل سجوده كعدمه نظرا الى الغرض المطلوب منه فكانت النية
روح العمل وثمرته والمقصد الاصلي من التكليف به فكانت افضل
وهكذا وهذا قريب مما تقدم من كونها من اعمال القلب ومنها
ان النية ليست مجرد قولك عند الصلوة او الصوم او التدريس اصلي
او اصوم او ادرس قربة الى الله ملاحظا معاني هذه الالفاظ بخاطرك
ومتصورا لها بقلبك هيهات انما هذا تحريك لسان وحديث نفس
وانما النية المعتبرة انبعاث النفس وميلها وتوجهها الى ما فيه
غرضها ومطلبها اما عاجلا واما آجلا وهذا الانبعاث والميل
اذا لم يكن حاصلا لها لا يمكنها اختراعه واكتسابه بمجرد النطق بتلك
الالفاظ وتصور تلك المعاني وما ذلك الا كقول الشبعان اشتهي
الطعام واميل اليه قاصدا حصول الميل والاشتهاء وكقول الفارغ
اعشق فلانا واحبه وانقاد له واطيعه بل لا طريق الى اكتساب
صرف القلب الى الشيء وميله اليه واقباله عليه الا بتحصيل الاسباب
الموجبة

الموجبة لذلك الميل والانبعاث واجتناب الامور المنافية لذلك
المضادة له فان النفس انما تنبعث الى الفعل وتقصده وتميل اليه
تحصيلا للغرض الملائم لها بحسب ما يغلب عليها من الصفات فاذا
غلب على قلب المدرس مثلا حب الشهرة واظهار الفضيلة واقبال
الطلبة عليه وانقيادهم اليه فلا يتمكن من التدريس بنية التقرب
الى الله سبحانه بنشر العلم وارشاد الجاهلين بل لا يكون تدريسه
الا لتحصيل تلك المقاصد الواهية والاغراض الفاسدة وان قال
بلسانه ادرس قربة الى الله وتصور ذلك بقلبه واثبته
في ضميره وما دام لم يقلع تلك الصفات الذميمة من قلبه لا عبرة بنيته
اصلا وكذا اذا كان قلبك عند نية الصلوة منهمكا في امور الدنيا
والتهالك عليها والانبعاث في طلبها فلا يتيسر لك توجيهه بكليته
الى الصلوة وتحصيل الميل الصادق اليها والاقبال الحقيقي عليها
بل يكون دخولك فيها دخول متكلف لها متبرم بها ويكون قولك
اصلي قربة الى الله كقول الشبعان اشتهي الطعام وقول الفارغ اعشق
فلانا مثلا والحاصل انه لا تحصل لك النية الكاملة المعتد بها في العبادات
دون ذلك الميل والاقبال وقمع ما يضاده من الصوارف والاشغال
وهو لا يتيسر الا اذا صرفت قلبك عن الامور الدنيوية وطهرت نفسك
من الصفات الذميمة الدنية وقطعت نظرك عن حظوظك العاجلة
بالكلية ومن هنا يظهر ان النية اشق من العمل بكثير فيكون افضل منه
وتبين لك ان قوله صلى الله عليه وآله افضل الاعمال احمزها غير مناف لقوله ٢٩
صلى الله عليه وآله نية المؤمن خير من عمله بل هو كالمؤكد والمقرر له انتهى
بيان ما حكاه في شرح الاربعين بعين ملخصا ما كان مذكورا في القواعد
ويمكن رجوع بعض المذكور الى بعضها ورأيت في بعض كتب العامة

بعض ما حكاه في القواعد وغيرها او وجها آخر ومنها ان نية المؤمن
بجملة الطاعات خير من عمله يعني عملا واحدا ونية الفاجر كذلك فالنية
دائمة والعمل موقت والدائم خير من الموقت وهذا وجه سخيف ومنها
ان العمل يوصل بالنية لا النية بالعمل ومنها ان النية لا تدفع الى
الخصم كسائر الاعمال ومنها ان سبب هذا الحديث ان رجلا ايضا
نوى ان يعمل خيرا كان على باب المدينة فيه قنطرة ونخل فسبقه يهودي
فعمله فاغتم لذلك فقال النبي صلى الله عليه وآله نية المؤمن خير من عمله
يعني اليهودي ومنها ان المراد من النية الارادة بمعنى ارادته وعزمه
بجميع الاعمال خير من عمله ومنها ان نيته ان لا يرجع عن الايمان ابدا
خير من عمله والكافر على ضده ومنها نيته على ان يزداد خيرا
ان قدر خير من عمله وكذا نية الفاجر انتهى وبعض هذا يرجع الى بعض
ما سبق لكنه يحتمل المغايرة في الجملة فلهذا نقلته هذه جملة ما وقفت
عليه من الكلام على هذا الحديث ولا يخفى ان منه ما يصلح للدفع
ماذكر ومنه ما يصلح للدفع ماذكر ومنه ما يصلح للدفع بعضه ولا يخفى الضعف
بعد كثير منها وما يمكن في بعضها من المنافرة والبعد اما من جهة
من اول الكلام واما من جهة الحمل على ماذكر من المحامل المشار على انه
لما ترى ولكن الحمل على الكامل في الايمان ومع يراد من الكافر المتناهي في الكفر وهو
ما يحكى عن ابن دريد ره ويمكن والله اعلم والذي يظهر ان الاحتمال
الخامس يقوى اشياء كثيرة من الشرح وهو ينطبق على اول الحديث واخره فان الكافر
حمله على ما ورد في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انما خلد اهل النار
في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان نياتهم في الدنيا ان لو بقوا ان يطيعوا
ابدا

ابدا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته
قال على نيته انتهى وقد تقدم نقل هذا الحديث ولما رايت هذا
الحديث قد عابا الى حمل حديث نية المؤمن خير على ما تضمنه ثم رايت
هذا الوجه بعد ذلك منقولا في القواعد عن بعض العلماء من غير ذكر
كونه مضمون هذا الحديث ولو ثبت حديث الانصاري كان دالا
على المراد من اول الحديث صريحا واقول انه خطر لي وجه اراه عند
الكلام انسب وارتبط وهو في وجه لطيف وبه يندفع كلما يورد على ما
تقدم نقله وهو ان خيرا وشرا منصوبان على انهما مفعولا به وكان
وجه حذف الالف منهما تبادر كونهما صيغتي تفضيل وانهما خبرا
لمبتدأين فوقع فيهما تحريف والمعنى ان المؤمن اذا نوى خيرا وان
لم يفعله كان ذلك محسوبا له من جملة اعماله والكافر اذا نوى شرا
كان ذلك من اعماله فيثاب المؤمن بذلك ويعاقب الكافر وفيه تنبيه
على ان هذا من العمل الذي في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وفي تنكير خير وشر في الحديث دلالة
على ان الكلام كلا منهما وان كان قليلا لكتب له وعليه وقد دل
الحديث الذي نقله الشهيد ره على ان المؤمن يكتب له الحسنة بمجرد النية
ولا بعد في كون السيئة يكتب على الكافر بمجرد النية وبالجملة فان كان
ما تكلم به العلماء على هذا الحديث بعد ثبوته عندهم بالنقل مرفوعا
والا فهذا وجه وجيه واعلم انه على تقدير النصب يكون مصدرا
مضافا الى الفاعل مبتدأ خبره من عمله وعلى الرفع يكون اسم مصدر
خبره شر وخير وقد رايت بعد كتب هذا في كتاب العلل ما رواه
الصدوق رضي الله عنه بطريقه الى زيد الشحام قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام اني سمعتك تقول نية المؤمن خير من عمله فكيف تكون

النية خيرا من العمل قال لان العمل ربما كان العمل ريا المخلوقين و النية
خالصة لرب العالمين فيعطي عز وجل على النية ما لا يعطي على
العمل قال ابو عبد الله عليه السلام ان العبد لينوي من نهاره ان
يصلي بالليل فتغلبه عينه فينام فيثبت الله له صلاته ويكتب نفسه
تسبيحا ويجعل نومه عليه صدقة وباسناده عن ابي جعفر عليه السلام
انه كان يقول نية المؤمن افضل من عمله وذلك لانه ينوي من
الخير ما لا يدركه ونية الكافر شر من عمله وذلك لان الكافر ينوي
الشر ويامل من الشر ما لا يدركه انتهى وقد تقدم ما تضمنه الحديثان
من حمل الاوجه ولكن يكون ذلك بعلم منهما كان الاعتماد على
ما فيهما وظهر منهما ان خبر ابي رفع خبر المشترك وان ما ذكرناه هو
العمدة في معنى الحديث والله اعلم تم الجزء الاول من كتاب الدر المنثور
من المأثور وغير المأثور ونسأل من كرم الله وجوده التوفيق لاكماله
بمحمد صلى الله عليه وآله وقد تم بقلم مؤلفه اقل العباد علي بن محمد بن
الحسن بن زين الدين العاملي نضر الله وجهه وقت حلول رمسه ونفسه
وجعل الله يومه خيرا من امسه مع توزع البال وتشتت الفكر وتقسم
القلب سائلا من الله حسن الختام بمحمد وآله الكرام عليهم من الله
افضل الصلوة واتم السلام وذلك في عاشر شهر صفر
المظفر من شهور سنة ثلث وسبعين بعد الالف
والحمد لله وحده اتفق صورة خطه ادام الله
فضله وافضاله وقد فرغت من نسخه
ليلة السادس عشر من شهر شعبان سنة
ثلث وتسعين ومائتين بعد الالف
وانا الاحقر عباس بن محمد الطاهر الحائري عفي عنهما

وبخروج الدم المعتدل وقيل يكفي الحركة وقيل يكفي احدهما وهو اشبه
ما حكاه اولا قول المفيد وسلار وابن الجنيد والثاني قول ابني
بابويه والقاضي لرواية الحلبي عن الصادق ع اذا تحرك الذنب او الطرف
او الاذن فهو ذكي والثالث قول الشيخ وابن ادريس واختاره
المصنف جمعا بين رواية الحلبي ورواية الحسين بن مسلم عن الصادق ع
ان كان الرجل الذي ذبح البقرة حين ذبح خرج الدم معتدلا
فكلوا واطعموا وان خرج شيئا فلا فلا تقربوه والعمل بقول
المفيد احوط اعني اعتبارهما معا لان رواية اعتبار الحركة الا من
حيث المفهوم فجاز العمل معا واعتبار الاخرى احتياطا قوله وفي
ابانة الراس بالذبح قولان المروي انه يحرم ولو سبقت السكين
فابانته لم يحرم قال الشيخ وابن بابويه وابن زهرة بالتحريم استنادا
الى رواية الحلبي عن الصادق ع لا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة
ومثلها رواية محمد بن مسلم عن الباقر ع وقال الشيخ وابن
ادريس بالكراهة لرواية الحلبي ايضا صحيحا عن الصادق عليه السلام
وقد سئل عن رجل ذبح طيرا فقطع راسه ايؤكل منه قال نعم ولكن
لا يتعمد قطع راسه وعمل في كتاب حريز عن الصادق ع والاجود
تحريم الفعل واباحة الاكل اما الثاني فللاصل وعدم المانع واما الاول
فللنهي المذكور ولانه ايلام لا لغرض فيكون قبيحا قوله ويكره
نخع الذبيحة وقلب السكين الى فوق هنا مسئلتان الاولى النخع فقال
الشيخ هو ابانة الراس من الجسد وقطع النخاع وقال ابن الجنيد
هو كسر الرقبة والنخاع مثلث النون وهو خيط ابيض يحرز بين الظهر

منظومة في الرقبة الى عجب الذنب ويقال لخرز الفقار بفتح الفاء
والعجب بالفتح اصل الذنب اذا عرفت هذا فهل هو حرام ام مكروه فيه
نقل م الخلاف في خبر الثاني قلب السكين وهو ان يدخلها تحت الحلقوم
ويقطع الى فوق قال الشيخ ره والقاضي وهو حرام استنادا الى رواية
حمران عن الصادق عليه السلام وقال ابن ادريس وهو مكروه
واختاره المصنف ره قوله ويكره ان يذبح حيوان وآخر ينظر اليه
هل يسمى جبرا وجعله الشيخ ره محرما لرواية غياث بن ابراهيم
عن الصادق عليه السلام ان امير المومنين عليه السلام كان لا يذبح
الشاة عند الشاة ولا الجزور عند الجزور وهو ينظر اليه
وغياث ضعيف فيحمل على الكراهة قال ابن ادريس وهو
المختار قوله ويحرم سلخ الذبيحة قبل بردها وقيل يكره وهو
اشبه التحريم قول الشيخ والقاضي وابن حمزة لرواية مرسلة
عن الصادق عليه السلام الشاة اذا ذبحت وسلخت او سلخ شيء منها
قبل ان تموت فليس يحل اكلها ونازع ابن ادريس فيه محتجا
بعدم الدليل واصالة الحل واختار المصنف ره الكراهة وهو
اشبه لضعف الرواية قوله ولا يعتبر في المخرج ولا التسمية
هذا هو قول الشيخ ره في ط لكن لا يحل ما اخرجه الكافر الا مع
مشاهدة اخراجه حيا تضطرب والمستند روايات كثيرة
وقال المفيد ره تعتبر اسلام المخرج وتبعه ابن زهرة ولم نقف
لهما على مستند والمصنف ره اهمل اشتراط مشاهدة اخراجه حيا
لعدم ذكره في رواية الحلبي عن الصادق عليه السلام وليس ذلك
بجيد لوجوب حمل المطلق على المقيد ولعدم الوثوق بقول
الكافر

الكافر في اخراجه حيا قوله ولو وثب او نضب عنه الماء فاخذ
حيا وقيل يكفي ادراكه تضطرب القول للشيخ ره استنادا الى رواية
سلمة بن ابي حفص عن الصادق عليه السلام ان عليا عليه السلام
كان يقول في السمك والصيد اذا ادركها وهي تضطرب
وتضرب بيديها وتحرك ذنبها وتطرف بعينها فهو ذكاتها والحق ان
صيد السمك هو اخذه حيا اما باليد او بالآلة متصلة بها
ولا يكفي ادراكه تضطرب لان ذلك لا يسمى صيدا فلا بد
مع اخذه حيا من الموت خارجا من الماء فلو امسكه حيا
ولم يخرجه ومات في الماء لم يحل لقول الصادق ع ما مات في الماء
فلا تأكله فانه مات فيما فيه حياته قوله وكذا الجراد ذكاته
اخذه حيا ولا يشترط اسلام الآخذ ولا التسمية قول ابن زهرة
هنا كقوله في السمك والفتوى على خلافه قوله ذكاة الجنين
ذكاة امه اذا تمت خلقته وقيل يشترط مع اشعاره ان لا تلجه
الروح وفيه بعد ولو خرج حيا لم يحل الا بالتذكية هنا فوائد
الاول في الحديث عنه صلى الله عليه وآله ذكاة الجنين ذكاة امه
ويجب رفع ذكاة الاولى على الابتداء والثاني على الخبرية وبعض
اهل العربية بفتح الثانية على المصدر اي ذكاته مثل ذكاة امه
فعلى هذا لا يحل الجنين الا بتذكيته وعلى الاول وهو الاصح
النقل يحل بذكاة امه على التفصيل الآتي ذكره ع اعلم ان الذكاة
مشتقة من التذكية وهي اخراج الحرارة من ذكت النار اي
خرجت حرارتها وخص شرعا بابطال الحيوة على وجه مخصوص

لان فيه معنى الاخراج لخروج الدم معها والجنين من الاجنان
وهو الاستتار والجنين مستتر في بطن امه ولذلك
لا يسمى جنينا بعد خروجه من بطن امه قال الله تعالى واذ انتم
اجنة في بطون امهاتكم الثاني اذا خرج الجنين تاما خلقه
بان اشعر واوبر مستقر الحيوة فانه لا يحل الا بالتذكية
اجماعا ولا يكفيه ذكاة امه وان خرج غير تام خلقه بالمعنى
المذكور فانه لا يؤكل لحمها ولو ذكيت امه الثالث اذا
خرج تاما خلقته وليس فيه حيوة فانه حلال سواء ولجته
الروح او لا ولم تلجه وهو المراد بكون ذكاته ذكاة امه
وهو فتوى الصدوق ره في المقنع والمفيد والمرتضى في ا
لانتصار والمصنف ره والعلامه وشرط الشيخ والقاضي وابن
حمزه وابن ادريس وسلار في حله وكون ذكاته ذكاة امه
ان لا تلجه الروح ولم يشعر اما اولا فلبعد ذلك عادة واما
ثانيا فلاطلاق الروايات بالحل مع تمام الخلقة من غير شرط
كرواية يعقوب بن شعيب عن الصادق ع اذا كان تاما ونبت عليه
الشعر فكل وصحيحة الحلبي عنه ع ايضا اذا ذبحت الذبيحة فوجدت
في بطنها ولدا تاما فكل وان لم يكن تاما فلا تاكل واحتج بعض
الفضلاء للشيخ بانه قبل ولوج الروح في تربيته روح امه
فيكون اذهاق روحها بالتذكية تذكيته ولما بعد ولوج الروح
فانه في تربيته روحه فيحتاج الى التذكية وفيه نظر للمنع من
كون العلة من ذكره والالزم ان يكون قبل ان يشعر ويوبر سا ح
لانه في

لانه في تربيته روح امه وليس كذلك اجماعا والنص بمنع انه بعد الولوج
مستغن عن تدبير روح الام فانما يحتاج الى دليل الرابع
تاما وفيه حيوة لكنها غير مستقرة فان اتسع الزمان للتذكية
فلا بد منها في الحل وان لم يتسع نظر من الشيخ الشهيد حله
الخامس اذا خرج وفيه حيوة مستقرة لكن لا يتسع الزمان
لتذكيته اما لعدم الالة او غير ذلك فوجهان من اطلاق
وجوب التذكية مع الحيوة فلا يحل الا بها ومن ان المقصود
في حكم غير مستقر الحيوة فيحل والاول اولى للاحتياط ولاصالة
عدم تبعيته لامه في الذكاة خرج من ذلك ما خرج بالاجماع فيه
والنص فيبقى الباقي على المنع كتاب الاطعمة والاشربة النظر
مستند على اقسام الاول حيوان البحر قوله ويؤكل الربيثا
والاربيان والطمر والطبراني والابلامي بفتح الباء والطمر والطبراني
بكسر الطاء والطبراني بفتح الطاء والبنك المفرده بجنب الابلامي بكسر الهمزة
ولا يؤكل السلحفاة والربيثا بكسر الراء والباء والاربيان بكسر
الهمزة وسكون الباء المنقطة تحت نقطة واحدة والسلحفاة
بضم السين وفتح اللام وسكون الحاء اذا عرفت هذا فلقائل
ان يورد هذه الخمسة اما ان يكون لها فلس او لا فان كان الاول
فهي داخلة فيما تقدم وهو ان ذا الفلس حلال وان كان الثاني
فلا يحل للاجماع الاكثر وتواتر الروايات على تحريم غير ذي الفلس
فيجاب بانه جاز ان يكون ايرادها بالذكر لان لها اسماء خاصة
توهم حرمتها وانها كالمستثناة من القسم الثاني رخصة وفيه نظر
فالسؤال باق قوله وفي الجري روايتان اشهرهما التحريم الجري بكسر الجيم

الظ من مذهب الاصحاب تحريمه صرح بذلك الشيخ في ق وموضع
من يه والمفيد والمرتضى وابن بابويه والحسن وقال الشيخ
في موضع من يه انه مكروه وتابعه القاضي وابن ادريس وقال
انه غير مستقيم لاجماع اصحابنا على انه لا يؤكل من حيوان البحر الا
السمك ولا يؤكل من السمك الا ما كان له فلس وهذا النوع ليس له
فلس واعتمد الاولون على ما اشتهر من الرواية عن سمرة بن ابي سعيد
قال خرج امير المؤمنين عليه السلام على بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله
فخرجنا معه نمشي حتى انتهينا الى موضع اصحاب السمك فجمعهم فقال
تدرون لاي شيء جمعتكم قالوا لا قال لا تشتروا الجري ولا
المارماهي ولا الطافي على الماء ولا تبيعوه وروى ابن فضال
عن غير واحد من اصحابنا عن الصادق عم قال الجري والمارماهي
والطافي حرام في كتاب علي عم واما معتمد ق فعلى رواية زرارة
صحيحا عن الباقر عم قال سألته عن الجري قال وما الجري فنعته له
فقال لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير ثم قال لم يحرم الله شيئا
من الحيوان في القرآن الا الخنزير بعينه ويكره كل شيء من
البحر ليس له قشر مثل الورق وليس بحرام ومثله رواية محمد بن
مسلم عن الصادق عم وقد سأله عن الجري والمارماهي والزمار
وما ليس له قشر مثل الورق من السمك حرام هو فقال لي
يا محمد اقرأ هذه الاية في الانعام فقرأتها حتى فرغت منها
فقال انما الحرام ما حرمه الله في كتابه ولكنهم كانوا يعافون
اشياء فنحن نعافها وهاتان الروايتان وان كانتا صريحتين
في الكراهة

لكن الاولتان اشهر رواية وعملا مع ان الاخيرتين يمكن حملهما
على التقية خصوصا مع مخالفتهما لما عليه الاصحاب من تحريم ما
ليست في القرآن قوله وفي الزمار والمارماهي والزهو روايتان
والوجه الكراهية فرق المصنف بين هذه الثلثة وبين الجري
مع ان الروايات والاقوال لم يفصل بينها وقد عرفت من الروايتين
الاولتين ما يدل على تحريم هذه وكذا في الاخيرتين ما يدل
على كراهتها فلا حاجة الى الاعادة والمصنف اختار فيها
الكراهية كما هو قول الشيخ في موضع من يه واختاره العلامة
في لف التحريم كما هو قول المرتضى واكثر الاصحاب وعليه الفتوى
قوله ولو وجد في جوف سمكة سمكة اخرى حلت ان كانت مما
يؤكل هذا قول الشيخ من غير تقييد مستندا في الاطلاق
الى رواية السكوني موثقا عن الصادق عم ان عليا عم سئل
عن سمكة شق بطنها فوجد فيها سمكة قال كلها جميعا
ومنع ابن ادريس هذا الاطلاق وشرط ان يخرج وفيها
حيوة مستقرة وهو الحق للاجماع على انه مشروط في اباحة
السمك اخراجه من الماء حيا ولا يقين لحصول هذا الشرط
هنا فالجهل به جهل بشرطه فالحكم به خطأ والاطلاق لم يرد
في الرواية مقيد بالدليل وكذا الاطلاق في قوله تعالى احل لكم
صيد البحر وطعامه وقوله صلعم هو الطهور ماؤه الحل ميتته قوله
ولو قذفت الحية سمكة تضطرب فهي حلال ان لم تنسلخ فلوسها
هذا ايضا قول الشيخ في ط وهو مدلول رواية ايوب بن اعين
عن الصادق عم وشرط ابن ادريس في الحل اخراجها حية والا كانت

كانت حراما واختاره العلامة ره وعليه الفتوى قوله ولو اختلط
الحي فيها بالميت حل والاجتناب احوط القول بالحل للشيخ ره
والقاضي مع تعذر التميز بين الحي والميت استنادا الى رواية
ابن مسلم صحيحا عن الباقر ع في رجل نصب شبكة في الماء
ثم رجع الى بيته وتركها منصوبة فاتاها بعد ذلك وقد
وقع فيها سمك فيموت فقال ما عملت يده فلا باس باكل
ما وقع فيها ومثلها روايتا الحلبي عن الصادق ع ومسعدة بن
صدقة عن غيره ايضا وقال ابن ادريس ان ذلك المجموع حرام
واختاره العلامة ره وهو الحق لان اجتناب الميت فيها
واجب ولا يتم الا باجتناب الباقي وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب ولما رواه عبد المؤمن قال امرت رجلا يسأل
ابا عبد الله ع عن رجل صاد سمكا وهن احياء ثم اخرجها
بعد ما مات بعضهن فقال ما مات فلا تاكله فانه مات
فيما فيه حيوته ويحمل روايات الحل عن حصول الموت
بعد الاخراج من الماء قبل الجعل في الشبكة واما الشيخ فحمل روايات
الحل على تقدير عدم التميز ورواية الحرمة على تقدير التميز
وفيه ضعف لان الحرام بالاشتباه لا يصير حلالا خصوصا
مع كونه محصورا كما اذا اشتبهت حرام في عدد محصور
قوله ولا يؤكل جلال السمك حتى يطعم علفا طاهرا يوما وليلة
هنا فوائد الاول الفتوى على تحريم الجلال من كل حيوان
وهو ما تاكل عذرة الانسان محضا وقال التقي ان اكل غيرها
من النجاسات جلال ايضا ولم نقف له على مستند الثاني الزمان
الذي

الذي به يصير الحيوان جلالا لم يقدره الاصحاب والظاهر انه ما يصير
عضوا له وقدره بعض المحققين بيوم وليلة وهو قريب كما في
الرضاع المحرم ولا اقل من زمان الاستبراء كما يجيء فيكون اقل
ما يصير به جلالا الثالث في مدة استبراء السمك فقال الشيخ ره
والقاضي وابن حمزة وابن ادريس يوما وليلة وقال الصدوق ره
يوما الى الليل وقال في الفقيه ان هذا التقدير في رواية
القسم بن محمد الجوهري الرابع معنى الاستبراء ان يحبس السمك ويطعم
علفا طاهرا وكذا يحضره غيره او يربط ويطعم ذلك الخامس
هل يشترط في العلف طهارته بالفعل او يكفي كونه طاهرا بالاصالة
استشكل العلامة ره في عد من اطلاق النص على الظاهر وهو حقيقة
في الفعل الذي لم يعرض له نجاسة واما ما يعرض له فهو طاهر
مجازا ومن ان صدق المشتق حقيقة لا يشترط فيه بقاء المعنى
كما تقرر في الاصول والعمل بالاول احوط واولى لاصالة
بقاء الحرمة الى ان يحصل سبب الحل يقينا القسم الثاني في البهائم
قوله ويكره الخيل والحمير وكراهية البغل اشد المشهور كراهة
الثلثة المذكورة لرواية محمد بن مسلم عن الباقر ع انها حلال
ولكن الناس يعافونها ولما ورد انه ص نهى عن اكل لحم الحمير
الاهلية وانما كانت كراهية البغل اشد للاجماع كراهة الخيل
والحمير فيه اولوجود الخلاف فيه فان التقي حكم بتحريمه قوله ويحرم
الجلال منها على الاصح تقدم ان الفتوى على تحريمه ولم يخالف
فيه الا الشيخ ره في ط وابن الجنيد ره فانهما قالا بالكراهة قوله
ويحل مع الاستبراء بان يربط ويطعم العلف وفي كيفيته خلاف

يحصل استبراء الناقة باربعين والبقرة بعشرين والشاة
بعشرة الايام في العلف المعهود مدة كونه وهو ما تقدم في
السماع واعلم ان في كمية الاستبراء اقوال الاول قول الاصل
مع البقرة ثلثون يوما وللشاة عشرون يوما وقال في
رواية القسم بن محمد الجوهري للبقرة عشرون يوما وللشاة
عشرة الثاني قول ابن الجنيد للابل اربعون وللبقرة
ثلثون وللشاة اربعة عشر وللبط خمسة وللدجاج ثلثة
الثالث قول الشيخ في ط للبدنة شهرا وللبقرة اربعون
وللشاة سبعة وبه قال التقي الرابع قول الشيخ في ف وابن حمزة
للبقرة عشرون وللشاة عشرة والمشهور المفتى به ما ذكره
المصنف لما رواه السكوني عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين ع
الدجاجة الجلالة خمسة ايام والشاة الجلالة عشرة ايام والبقرة
الجلالة عشرين يوما والناقة اربعين يوما وفي رواية مسمع
عن الصادق عن امير المؤمنين علي ع للبقرة اربعون وللشاة خمسة
ايام وللدجاجة ثلثة ايام الثالث في الطير قوله وفي الغراب
روايتان والوجه الكراهية ويتأكد في الابقع روى
زرارة عن احدهما ع انه قال ان اكل الغراب ليس بحرام انما الحرام
ما حرم الله في كتابه ولكن الانفس تتنزه عن كثير من ذلك تقذرا
وروى الشيخ في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال
سألته عن الغراب الابقع والاسود ايحل اكله فقال لا يحل شيء
من الغربان زاغ ولا غيره اذا عرفت هذا فقال الشيخ في ف بتحريم
الغربان جميعا وتبعه القاضي وقال في ق بتحريم الجميع ما عدا الزاغ
وهو غراب الزرع والغداف وقال في ط الغربان اربعة اصناف
الاول

الاول الكبير الاسود الذي يسكن الجبال ويأكل الجيف الثاني
الابقع الثالث الزاغ الرابع الغداف وهو اصغر منه اغبر
اللون كالرماد فعلى الاولان حرام والثالث مباح والرابع
يختلف فيه وقال ابن ادريس الغربان اربعة الغداف
وهو الكبير الاسود الذي هو الاغبر الذي يعيش والابقع
طويل الذنب ويسمى بالعقعق والزاغ والثلثة الاول حرام
والزاغ مباح والمصنف قال بكراهة الجميع جمعا بين الروايتين
ولرواية غياث بن ابراهيم عن الصادق ع انه كره اكل الغراب
لانه فاسق وحكم بتأكد الكراهة في الابقع لرواية ابي يحيى
الواسطي عن الرضا ع وقد سئل عن الغراب الابقع فقال
انه لا يؤكل واما العلامة فقال في المختلف المعتمد تحريم الجميع
وعليه الفتوى لصحيحة علي بن جعفر المذكورة ورواية زرارة
ضعيفة السند خصوصا مع مخالفتها لما عليه الاصحاب من تحريم
اشياء ليست في الكتاب ورواية غياث بن ابراهيم بتري فاسد العقيدة
قوله وفي الخطاف تردد والكراهية اشبه التردد من قول الشيخ
في يه بالتحريم استنادا الى رواية الحسن بن داود الرقي
قال بينا نقعد عند ابي عبد الله ع اذ مر رجل بيده خطاف مذبوح
فوثب اليه ابو عبد الله ع حتى اخذه من يده ثم دحى به ثم قال اعالمكم
امركم ام فقيهكم لقد اخبرني ابي عن جدي ان رسول الله صلعم
نهى عن قتل الستة النحلة والنملة والضفدع والصرد والهدهد
والخطاف ومن رواية عمار بن موسى عن الصادق ع قال لا بأس بخرء
الخطاف وهو مما يحل اكله وما يؤكل لحمه لكنه كره لانه استجار بك

في منزلك وكل طير استجار بك فاجره والا ان درته قد طار
والاكال موخر بالكتبة غير موذن لو وابن جميلة دراج حدثنا عن الصم
قال كنت مع علي بن الحسين ع فرأى ان ذبحهن فقال يا بني لا تؤذيهن
فانهن لا يؤذين شيئا اذا عرفت هذا فظاهر كلام المقنعة
يعطي اباحته لانه جعل الضابط في التحريم ما يصف وفي الاباحة
ما دفه وان اجتمع فيه الوصفان فالاعتبار بالاغلب
والخطاف بما يدف دائما او في الاغلب واما القاضي وابن
ادريس فصرحا بتحريمه حتى ادعى ابن ادريس عليه الاجماع
الاجماع والمصنف ره والعلامه ره واختار الكراهية لاصالة
الاباحة والنهي عن القتل لا يستلزم التحريم لجواز ان يكون
لعلة اخرى وهي الاستجارة بالانسان كما تضمنته الرواية قوله
واغلظ كراهية الهدهد والصرد انما كانت كراهتهما اغلظ
للنهي عن قتلهما في الرواية المتقدمة وجواز اكلهما وهو منهي عنه
قوله لو شرب محرما الخمر لم يحرم بل يغسل ولا يؤكل ما في جوفه ولو شرب
بولا لم يحرم وغسل ما في جوفه ويمكن الفرق بين الحكمين
بان الخمر لطيف تنفذ بشربه الامعاء فلا يطهر بالغسل
فيحرم والبول كثيف غير نفاذ لا يصلح للتغذي بقطع الامعاء
بالغسل فلا يحرم ويؤكل الاول رواية ابي جميلة عن زيد
الشحام عن الصادق ع والثاني رواية موسى بن اكيل النميري عن
بعض اصحابه عن الباقر ع فهما وان كانتا ضعيفتين اما الاولى
فلان ابا جميلة كان وضاعا للحديث واسمه المفضل واما الثانية
فلارسال

فلارسالها لكنهما مؤيدتان بالنظر كما قال القسم الرابع في الجامد
قوله والانفحة هي مفردة بكسر الهمزة وفتح الفاء وتخفيف الحاء وهي كرش
الحمل او الجدي ما لم يؤكل فاذا اكل فهو كرش عن ابي زيد
وكذلك المنفحة بكسر الميم والجمع انافح وانشد ابن الاعرابي
اذا المؤلم تولموا بالانافح قاله الجوهري قوله وفي اللبن روايتان
والاشبه التحريم رواية الاباحة عن زرارة عن الصادق ع قال سألته
عن الانفحة تخرج من الجدي قال لا باس به قلت اللبن يكون
في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به وافتى بذلك
الشيخان وابن حمزة ورواية التحريم عن وهب بن وهب
عن الصادق ع عن علي ع انه سئل عن شاة ماتت فحلب منها
لبن فقال علي عليه السلام ذلك الحرام محضا وافتى بذلك
سلار وابن ادريس وهو اشبه لانه مايع لاقى نجاسة
فينجس وكل نجس فهو حرام وللاية هنا غلظ ظاهر ووهب
وان كان عاميا مرميا بالكذب لكن روايته مؤيدة
بالنظر وبعموم تحريم الميتة فلذلك اختار المصنف ره التحريم
وهو قول العلامه ره في لف وعد وعليه الفتوى قوله
وفي المثانة والمرارة تردد منشاؤه من احتمال التحريم للاستخباث
وقد صرح الشيخ ره في ف وبه بتحريمهما وكذا المرتضى وفي بر
والقاضي بتحريم المرارة وابن ادريس صرح بتحريم المثانة ومن
احتمال الاباحة للاصل وخلو اكثر اقوال باقي الاصحاب عن تحريمها
والاشبه التحريم للاستخباث وليس عدم القول بالتحريم قولا

بعدم التحريم لجواز عقول من عقل قوله وفي الفرج والعلباء
والنخاع وذات الاشاجع والغدد وخرزة الدماغ والحدق
خلاف اشهره الكراهة هنا فوائد الاول العلباء بكسر العين
والمد عصبان عريضان صفر ممتدان على الظهر من العنق
الى عجب الذنب والنخاع مثلث النون وهو خيط ابيض ممتد
وسط الفقار بفتح الفاء ممتد في الرقبة الى عجب الذنب
بفتح العين وسكون الجيم والباء المنقطة تحت وهو اصله
وذوات الاشاجع هي اصول الاصابع الممتدة الى عصب
ظاهر الكف وخرزة الدماغ تكون في المخ بقدر الحمصة غبراء
الى الغبرة الثاني اتفق الكل على تحريم الفرث والدم
والعصب والانثيان والطحال فلذلك افردها المصنف ره
بالذكر في المتن كما سبق نعم ذكر ابن الجنيد الطحال والعصب
والانثيين ولا عبرة بقوله لحصول الاجماع بعده على تحريمها
الثالث لم يذكر المفيد وسلار في المحرمات شيئا زائدا
عن المذكورات وزاد المرتضى عليها الرحم والمثانة وجعله
مما انفردت به الامامية وزاد ابن بابويه على ما ذكر المرتضى
النخاع والغدد والحياء والاوداج قال وروى العروق
وذهب ابن الجنيد الى كراهة المثانة والغدد والفرج و
النخاع والرحم مع الثلثة المتقدمة وقال التقي بكراهة النخاع
والعروق والمرارة وحبة الحدقة وخرزة الدماغ والمصنف ره
حكم بكراهة السبعة المذكورة لان قول بعض الاصحاب فيها معارض
بقول الآخرين

بقول الاخرين فيسلم اصالة الاباحة عن المعارض واما الكراهة
فنعلم من الروايات الرابع حكم العلامة ره في عد بتحريم خمس عشر
وهي المذكورة في كلام المصنف ره وهي اربعة عشر وزاد المشيمة
وتابعه الشهيد وفي لف حكم بتحريم سبعة منها وكره الباقي
وهي النخاع والحدقة والخرزة والغدد وذات الاشاجع
ولا اعرف وجه التخصيص مع انها مذكورة في رواية يحيى
الخامس الذي وقفنا عليه من الروايات في هذا الباب
رواية ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن الصادق ع لا يؤكل
من الشاة عشرة اشياء الفرث والدم والطحال والنخاع
والعلباء والغدد والعصب والانثيان والحياء والمرارة
ورواية اسمعيل بن مرار عنهم ع قال لا يؤكل ما يكون
في الابل والبقر والغنم وغير ذلك مما لحمه حلال الفرج
بما فيه ظاهره وباطنه والقضيب والبيضتان والمشيمة
وهي موضع الولد والطحال لانه دم والغدد مع العروق
والنخاع الذي يكون في الصلب والمرارة والحدق والخرزة
التي تكون في الدماغ والدم وهاتان الروايتان يمكن ان يكونا
حجة للعلامة ره في قوله واما على قول المصنف ره فيحمل النهي فيهما على
القدر المشترك وهو رجحان الترك الذي هو مشترك بين الحرام
والمكروه فان قلت فمن اين يعلم تحريم الحرام منها على قول المصنف ره
قلت يعلم من دليل من خارج كقوله واذا شوي الطحال المشوي فما
تحته حرام والا فهو حلال هذا حاصل كلام الشيخ في يه وتبعه القاضي
وابن ادريس والمستند رواية عمار بن موسى عن الصادق ع ولم نعلم

في هذا الحكم مخالفا إلا ابن بابويه قال إذا كان اللحم أسفل لم يؤكل
او يؤكل جوذابه لأن الطحال في حجاب ولا ينزل إلا ان يثقب
فإذا ثقب سال منه ولم يؤكل كل ما تحته من الجوذاب فقد ظهر
من كلامه أن اللحم إذا كان أسفل لم يؤكل مطلقا وأما الجوذاب
وهو الخبز المتردد فيؤكل مع عدم الثقب والفرق بين اللحم
والجوذاب ضعيف وهل حكم الجري أو غيره مما لا يؤكل حكم الطحال
مع اللحم في ذلك من اعتبار الأعلى والأسفل قال ابنا بابويه
وابن حمزة نعم استنادا إلى رواية عمار عن الصادق ع وقد سئل
عن الجري يكون في السفود مع السمك قال يؤكل ما كان
فوق الجري ويرمى بما سال عليه الجري ومنع العلامة ذلك
عملا بأصالة الحل واستضعافا للرواية وفيه نظر لأن العلة
في الطحال وغيره واحدة وهي سيلان الرطوبة إلى ما تحته
وشرب الأسفل بها فيحرم والرواية وإن كانت ضعيفة لكنها
مؤيدة بالنظر كما في الطحال قوله والعجين إذا عجن بالماء
النجس وفيه رواية بالجواز بعد خبزه لأن النار طهرته أي فمن جملة
المحرمات العجين المذكور وهو قول الشيخ ره في كتاب أطعمته
ومذهب المفيد والمحصلين من المتأخرين لنجاسته بالماء
النجس والنار إنما يطهر ما أحالته رمادا لا مطلقا والروايات التي أشار
إليها المص بها رواية محمد بن عبد الله الوصي قال سألت أبا عبد الله ع
عن البئر يقع فيها الفأرة أو غيرها من الدواب فيعجن من مائها
أيؤكل ذلك الخبز قال إذا أصابته النار فلا بأس
بأكله وعمل بذلك الشيخ في مياه النهاية وهو ضعيف والرواية
لا حجة فيها

بسم الله خير الأسماء ولله رب يسر ولا تعسر علينا برحمتك ع محمد وعترته الطاهرين

لا حجة فيها على ذلك لأن الأجود عدم نجاسة البئر إلا بالتغير فالماء
المشار إليه طاهر حينئذ ونفي البأس بإصابة النار لإزالة
كراهة الطبع لا لإزالة النجاسة قوله الرابع الطين وهو حرام
إلا طين قبر الحسين عليه السلام للاستشفاء ولا يتجاوز قدر
الحمصة هنا فوائد الأول تحريم أكل الطين في الجملة بالإجماع
وما قيل ما نشأ له القوة ولترابه الضعف في البنية والشهوة
الثاني استثناء أصحابنا من ذلك طين قبر الحسين عليه السلام
للاستشفاء كما اشتهر في النقل الشريف أن الأئمة من ذريته
والإجابة تحت قبته والشفاء في تربته وعلى التضمين الشفاء
بحجة معتقد في ماهيته بحجة يقيني العلم فيكون متناوله
سائغا إذ لا شفاء في الحرام الثالث قيد الشيخ في قدر المتناول
باليسير وهو حسن واختار ره ابن إدريس العدد بحصول
الغرض وهو الشفاء بذلك فما يكون زائدا يكون حراما ولما
كان اليسير أمرا إضافيا لأن رب يسير كثير بالإضافة إلى ما هو
أقل منه ورب كثير يسير بالإضافة إلى ما هو أكثر منه قيده
المص بقدر الحمصة لتنضبط وهل يجوز الإكثار منه الأصح لا
لما ورد عنهم عليهم السلام من الأكل زائدا عن ذلك فكأنما أكل من
لحومنا الرابع هل يجوز التناول لغير الاستشفاء جوزه الشيخ ره
في المصباح وقال يجوز الإفطار عليه يوم عيد الفطر والأحوط
تركه عملا بعموم النهي اللهم إلا أن يقدر المتناول الاستشفاء من
علة متوقعة الخامس حيث ورد متواترا أن الشفاء في تربته
وكثرة الثواب بالتسبيح بها أو التسبيح عليها أو وجوب تعظيمها وكونها

ن لا يكون زائدا حراما لد

دافع للعذاب عن الميت واما ناس الخوف وان الاستنجاء
بها حرام فهل هي مختصة بمحل ام لا عبارة المصنف تدل على
انها من قبر وهو على الافضل ونقل الشهيد انها توضع
من قبر الى سبعين ذراعا وقيل من حد وان بعد وكلما
قرب من القبر كان افضل بل لو جعلت بين يديه ووضعت
على القبر والضريح كان حسنا قوله وكذا العلقة ولو في
البيضة وفي نجاستها تردد اشبهه النجاسة بناء من انها
دم وكل دم يخرج من صدق اسم العلقة عليها فلا يكون
دما حقيقة والاشبه الاول لان صدق الدم عليها ظاهر
وخصوصية اسمها الخصوصية المميزة لها عن باقي الدماء
قوله ولو وقع قليل دم في قدر وهي تغلي الحرم الوسط لم
وما فيه اذا ذهب بالغليان ومن الاصحاب من منع
من المائع واوجب غسل التوابل وهو حسن الاول قول الشيخ
الا ان الطوسي شرط القلة في الدم والمفيد لم يشترطها
بل يكتفي بزوال عين الدم وتبعه سلار والمستند رواية
سعيد الاعرج عن الصادق ع وقد سأله عن ذلك قال نعم
فان النار تأكل الدم ومثله عن زكريا ابن ادم عن الصادق ع
وسعيد مجهول الحال وطريق الثانية محمد بن موسى بن عيسى
ابو جعفر الهمداني وضعفه القميون ورموه بالغلو وانه كان
يضع الاحاديث كذا قال ابن الغضائري والنجاشي والنافي قول
ابن ادريس وقال هي ان النار احالت الدم اليس المائع الذي
لاقاه

الصالح بك

لاقاه قد نجس به ولم يطهر ولم ينقل احد ان المائع النجس يطهر بالغليان
الا ما كان من ماء العصير وقد يجاب بان المرق وتغليل ما
في القدر من اللحم والتوابل ثم يؤكل وعليه الفتوى وينبغي
غسله في الكتب قوله كما لو وقع غيره من النجاسات كلام يعطي
انه لو وقع غير الدم من النجاسات القدر اختلا وفي انه
يحل المائع لا غير ويطهر اللحم والتوابل بالغسل لكن نقل عن
القاضي انه مع كثرة النجاسة لا يؤكل شيء مما في القدر
سواء مائعا او غيره وهو سهو فان ما ليس بمائع
يطهر بالغسل فلا وجه لتعطيله عن الانتفاع به واعلم
ان النبي وافتى الشيخ فيما قاله الا واطرد الحكم في النجاسات
كلها وليس بشيء قوله وفي الذمي روايتان اشهرهما
النجاسة وفي رواية اذا اضطر اليه مواكلته ادم يغسل
يده وهي متروكة لم نقف على رواية بطهارة الذمي
فان وجد شيء فهو محمول على التقية واما رواية النجاسة
فكثيرة ولذلك جعلها هي الاشهر خصوصا مع موافقتها
للكتاب في قوله انما المشركون نجس واهل الذمة مشركون
لما نقلهم في النكاح واما الرواية الثالثة فرواها العيص بن
عن الصادق ع وقد سأله عن مواكلة اليهودي والنصراني فقال
فلا بأس فاداد اذا كان من طعامك وعن مواكلة المجوسي
فقال اذا توضأ فلا بأس بالتوضأ غسل يده وافتى به

الشيخ ره والمفيد في الغرير وليس فيها حجة على الطهارة والاجتناب
الى قوله اذا قال من طعامك ويمكن حملها على طعام جامد
قوله ولو كان المائع دهنا جاز بيعه للاستصباح به
تحت السماء لا تحت الاظلة كما ذكره الشيخان وهل ذلك
لنجاسة دخانه قال في ط نعم لان المنع من الاستصباح
به تحت السقف يدل على نجاسته ثم قال وعندي ان
الاستصباح به تحت السقف مكروه لان دخان كل نجس
من العذرة وجلود الميتة عندنا طاهر وبذلك قال
في ف واختاره ابن ادريس وجعل منع الاستصباح
به تحت السقف تعبدا لا للنجاسة قال وقول الشيخ ره
بكراهيته يخالف للاجماع بل الاجماع على خطئه قال بعض
الفضلاء يمكن الفرق بين دخان الدهن وبين دخان
غيره وذلك ان الدهن للطافته يصعد بعض اجزائه
المتنجسة قبل الاستحالة مع الدخان فيكون ما يلاقيه
نجسا قلت حيث حكم الشرع بان الاستحالة مطهرة موجبة
للطهارة ولم يفرق بين سرعة الاستحالة وبطئها فلم يتم
الفرق والجواب ان صعود بعض اجزاء الدهن اسرع من
صعود بعض اجزاء جسم آخر غيره لا يكون ذلك قبل الاستحالة
بل للطافته وانقضى صعود تلك الاجزاء قبل فعل النار
فيها باطل قطعا وبعد فعل النار فيها يوجب تغير كيفيتها
الاولى في ذلك هو الاستحالة قوله وهل يجوز بيع ما لا يؤكل
لحمه

لحمه قيل نعم لانه لا بول له والمتحلل منه بمنزلة الاول طاهر قول
الشيخ في ير وابن حمزة واختاره العلامه ره للاستخباث
والكناني وهو التحليل قول المص ره للاصل قوله شعر الخنزير
نجس سواء اخذ من حي او ميت على الاظهر فان اضطر استعمل
ما لا دسم فيه وغسل يده ما ذكره المص ره هو الاظهر فان
في فتاوى الاصحاب قالوا لان الخنزير نجس بعينه فيكون
اجزائه نجسة والاخبار باجتناب الكلب والخنزير مطلقا فيعم
سائر اجزائهما ونقل عن المرتضى طهارته لانه لا تحله
الحيوة واما استعمال ما لا دسم له عند الضرورة ففي ذكره
الشيخ ره في ير وتبعه القاضي وابن ادريس والتقييد بعدم
الدسم لئلا يتعدى الى اليد والثياب وهذا لا وجه
له مع الضرورة لان الضرورة حينئذ تسوغه مطلقا مع
ان الروايه ليس فيها قيد الضرورة بل يجوز استعماله
مع الدسم قوله يجوز الاستقاء به وبجلود الميتة ولا يصلي
بمائها في ير ظاهره العود الى الشعر لانه المذكور وقيل
يعود الى جلد الخنزير وان لم يكن مذكورا لقرينة الاستقاء
وعطف جلود الميتة عليه وقد ضعف وبالجلد ذكره ابو الصلاح
ره في المقنع جواز الاستقاء بجلد الخنزير وذكر الشيخ ره في
جواز عمل دلو من جلد الميتة يستقى به الماء لغير الوضوء والصلوة
والشرب وتجنبه افضل وجعله ابن ادريس رواية ومنعه
القاضي مطلقا وكذا اطلق ابن حمزه استعمال جلود الميتة والتصرف

فيها ويظهر من العلامة ره اختياره في لف مستدلا بقوله تعـ
حرمت عليكم الميتة والحمل على الحقيقة متعذر لاستحالة تعلق
التحريم بالذوات فيحمل على المجاز وهو تحريم جميع المنافع
وفيه نظر لجواز الحمل على ما يتبادر الى الذهن من تحريم
الميتة وهو الاكل فيبقى الباقي على الاباحة بالاصل
ثم يمكن ان يستدل على قول الشيخ ره بان الاستعمال
على ذلك الوجه اعني كونه لا للصلوة والشرب ليس فيه
منع ولا دليل التحريم بيّنا ولم كما قررناه قوله واذا وجد
لحم فاشتبه القي في النار فان انقبض فهو ذكي وان
انبسط فهو ميتة كذا الشيخ ره في يه وجعله المصنف ره في يع
منسوبا الى قائله والاولى اجتنابه لاصالة موته حتف
انفه وان لا يحكم بالتذكية الا مع تيقن حصول
شرائطها قوله ولو اختلط الذكي بالميتة اجتنبا وفي رواية
الحلبي يباع ممن يستحل الميتة هنا مسئلتان الاولى لو
اختلط اللحم الذكي يقينا بالميتة ولم يعلم كل على حدته
يجب اجتنابهما معا اما الميتة فظاهر واما الذكي فلا
شتباهه بها وحكم المشتبه بالمحرم التحريم كما لو اشتبه المحرم
بالمحصور ات ولانه يجب اجتناب الميتة
المعلوم ولا يتم الا باجتناب الكل وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ان قيل الاصل ورد الى هذا التفصيل
على قول الشيخ وقد اختاره المصنف ره هنا وذلك بان يلقى
في النار

في النار فان انقبض فهو الذكي وان انبسط فهو الميتة
كما تقدم في الحال اللحم المشتبه واجيب بوجهين الاول
بالفرق بين المسئلتين فان في الاختلاط تيقن وجود
الميتة فيجب الاجتناب كما في الانائين واحدهما نجس يقينا
بخلاف اللحم المطروح غير المعلوم حاله فانه جائز ان يكون
مذكى فاكتفي فيه بالامارة المذكورة الثاني ان الانقباض وان كان
امارة على التذكية غالبا اودائما لكن الانبساط ليس دليلا على الميتة
لكذلك لجواز حصوله في السمين فلا يكون امارة في المشتبه فيه
حصول الميتة وفي الخواص نظر الثانية هل يجوز بيع المختلط على مستحل
الميتة ام لا قال ابن ادريس بالمنع لان الله اذا حرم شيئا
حرم ثمنه كما رواه ابن عباس عنه صلعم وقال القاضي ترك بيعه
احوط والحق المنع لقوله صلعم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم
فباعوها ذمهم على بيع المحرم والغرض تخليط المحرم تحريم المختلط
وقال الشيخ في يه بالجواز وتبعه ابن حمزه والمستند الرواية
المشار اليها رواها محمد بن يعقوب عن الحلبي حسنا عن الصادق ع
عن علي ع واختاره العلامة في لف وقال انه ليس بيعا حقيقيا
لان الميتة لا يجوز بيعها وانما هو استنقاذ مال الكافر عن ملكه
برضاه بصورة البيع وذلك جائز اتفاقا او يقول ان المنع منصرف
الى الذكي كما اذا انضم الشاة الى الخنزير في الاصح نظر اذ شرط
صحة البيع معلومية العوض والذكي هنا غير معلوم اما البيع
على مستحل الميتة فغير جائز اجماعا قوله لا ياكل الانسان من الغنم الابادية

وقد يحقق مع عدم الاذن في الاكل من ثبوته من تضمنته الاية
اذا لم يعلم الكراهية اما الاول فلعموم قوله صلى الله عليه وآله لا يحل مال
امرء مسلم الا عن طيب نفس منه واما اباحته من تضمنته الاية فهو
قول الشيخ ره في ية ولا يجوز ان يحمل معه شيئا ولا ان يفسد ما في
البيت وتبعه ابن ادريس وقيده بكون الدخول باذن صاحب
البيت ونقل عن بعض الاصحاب انه خصوص بما يخشى فساده اقل تعبير
المخشي فساده فلا يجوز اكله ولا حمله واختاره العلامة مرتو
قول الشيخ لاطلاق الروايات الدالة على جواز الاكل من غير شرط
الاذن في الدخول واما تخصيص ما يخشى عليه الفساد بالجواز
فلا دليل عليه فالاولى العمل عليه بالاطلاق وفيه نظر لان
لابن ادريس ان يقول الاكل في البيت يستلزم الدخول
فيه واللازم منهي اجماعا الا بالاذن فكذا الملزوم
وهو الاكل طارئا مع اذن الدخول فلا ينهض الدليل
لان اللازم وهو الدخول حلالا ليس منهيا عنه فلا يكون الاكل
منهيا ويقتضي الاصل تحريم اكل مال الغير بغير اذنه خرج
ما خرج بالاتفاق فيبقى على اصله وهو التحريم وايضا
اذن الدخول قرينة دالة على اذن الاكل وحيث لا
اذن فلا قرينة لاذن الاكل فيحرم بالاصل قوله اذا
لم يعلم الكراهية يريد ان الشرط عدم علم الكراهية
فلا يشترط ثبوت المذكورين في الاية وغيرهم لان
علم

ما خرج يد

على عدم الكراهية مساوي للاذن الصريح وذلك مبيح للاكل
في جميع البيوت قوله وفي عزة الورع والتحري تردد تقدم في
باب التجارة تقرير ذلك فلا نطول باعادته قوله الخمر
تحل اذا انقلبت خلا ولو كان بعلاج ولا تحل لو القي
فيها خل استهلكها وقيل لو القي في الخل خمر من اناء
فيه خمر لم يحل حتى يصير ذلك الخمر خلا وهو متروك هنا
فوائد الاول لا خلاف بين الفقهاء ان الخمر اذا انقلبت
لذاتها خلا بطهر وتحل نصا ولم ولذلك ورد في الحديث
خير خلكم خمر خمركم الثاني لو كان ذلك الانقلاب
لعلاج اجمع اصحابنا على حله وبه قال ابو حنيفة خلافا
للشافعي ومالك لنا اطلاق الاخبار نصا وفتوى من غير تخصيص
فيحمل عليها بالاطلاق واصالة عدم المفسد الثالث
قال الشيخ اذا وقع شيء من خمر في اناء فيه خل ثم انقلب خمر ذلك
الاناء خلا لا يحل ذلك الخل ايضا نا وبالاولوية ابي بصير عن
مولانا الصادق عليه السلام انه سأله عن الخمر يجعل خلا قال لا باس
اذا لم يجعل فيها ما يغلبها قال في ية معناه لا يجعل فيه
من الخل ما يغلب عليه فيتوهم انه خل ولكن فيه نظر الشيخ و
لعيد نعم المراد من الرواية الرد على ابي حنيفة فان عنده
اذا وقع خمر في خل فاستهلكه حتى لا يوجد فطعم الخمر
خل ايضا هذا وقد انكر ابن ادريس قول الشيخ وقال اذا
وقع الخمر في الخل نجس الاصل بالاجماع فكيف يطهر بانقلاب

الخمر المباين له قال بعض الفضلاء قول الشيخ ليس بعيد لان الخمر
المباين اذا انقلب خلا كان الممزوج اولى بالانقلاب
لان طبيعة الخل فاعل حاد حتى اذا ضمت الى الفاعل الذاتي
في الخمر فيكون اقوى من الذاتي وحده واذا زالت الخمرية
عن الخل زالت النجاسة لزوال سببها وفيها نظر لانا
نسلم ان الخمر الممزوج اذا انقلب زالت خمريته لكن لا نسلم
زوال النجاسة مطلقا بل نقول نجاسة الخمرية او نجاسة
الحاصلة على الخل فان الخل النجس لا فلا والانقلاب حل
لنجاسة الخمر لا لنجاسة غيره قال بعض المتفقهين ان الخمر
اذا عصره يهودي مثلا تطهر مع انقلابه خلا وليس
بشيء لان نجاسة مباشرة اليهودي مباينة لنجاسة الخمر
بالنوع ولا يلزم من زوال احد النجاستين بسبب خاص
زوال النجاسة الاخرى قوله ويكره الاسلاف في العصير
وان يستامن على طبخه من يستحله قبل ان يذهب ثلثاه
هنا مسئلتان الاولى قال الشيخ في نه يكره الاسلاف
في العصير لانه لا يؤمن ان يطلبه صاحبه ويكون قد تغير
الى الخمر وينبغي ان يبيعه يدا بيد قال ابن ادريس السلف
انما يكون في ذمة البائع فلا يصح هذا التعليل لانه اذا سلمه
عصيرا معينا خمرا او خلا سلم اليه عينا اخرى واعتذر العلامة
للشيخ بانه اراد بيع عصير بعينه وشرط عليه البائع
تاخير

تاخير التسليم وتسميته سلفا مجاز لانه يتعذر على البائع
تسليم ما في ذمته عند الاجل الثانية
هل يؤمن على طبخ العصير من يستحل شربه قبل ذهاب ثلثيه
ام لا قال الشيخ لا يجوز لانه لا يقبل شهادته في ذلك
ولا في غيره وتبعه ابن ادريس وقال المصنف بالكراهية
والاول اجود لرواية معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام

كتاب الغصب والنظر في امور الاول الغصب وهو الاستقلال
باثبات اليد على مال الغير عدوانا الغصب لغة اخذ
الشيء ظلما يقول غصبه منه وغصبه عليه بمعنى واحد
والاغتصاب مثله والشيء غصب ومغصوب وشرعا
عرف بتعريفات الاول ما ذكره المصنف الثاني اخذ
مال الغير على جهة التعدي الثالث الاستيلاء على
مال الغير بغير حق ولا حاجة على العدوان بل يثبت
الغصب من غير عدوان كمودع لبس ثوب الغير غلطا
الرابع الاستيلاء على مال الغير بغير اذنه وهو اعم من
كل ما تقدم وتعريف المصنف لو اسند ذلك هو المسند
الى المذهب عرفاه بقوله الاستقلال باثبات اليد على مال
الغير ثم المقصود والامانات جمع وتقييد بالعدوان
يخرج الامانات وتحريمه معلوم عقلا وهو ظاهر من مسئلة
التحسين والتقبيح وشرعا اما من الكتاب فقوله تعالى
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واما من السنة الشريفة

وهو قوله صلعم لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه ثم ان
الفقهاء يطلقون الغصب على ما ذكر وعلى ما يشبهه
من المضمونات اما بالاتلاف مباشرة او تسبيبا واما
بالقبض بالعقد الفاسد قوله ولا يضمن لو منع
المالك من امساك الدابة المرسلة وكذا لو منعه من
القعود على بساطه اي فاتفق تلف الدابة والبساط
وذلك لانه لم يستقل باثبات اليد عليهما بل رفع
يد المالك وذلك غير كاف في الضمان وقال العلامة
يحتمل الضمان وان لم يسم غصبا لان الدابة والبساط
لا يحفظان بانفسهما بل يحفظ المالك فاذا دفع يده
تعدى الى سبب الحفظ فيضمن قوله ويصح غصب العقار
كالمنقول ويضمن بالاستقلال به بيد بالنص هنا
ما يقابل الامتناع اي يتصور ويتحقق الغصب للعقار
برفع يد المالك والاستقلال به لقوله صلعم من غصب
شبرا من الارض طوقه من سبع ارضين وقال بعضهم
لا يتصور غصب العقار بل الاستيلاء عليه غصب
لمنفعته وتظهر الفائدة في ضمان العين لو تلفت لا بسبب
نعم استشكل العلامة ره في كره تحقق غصب العقار
بمجرد ازعاج المالك واخراجه من حيث ان التخلية
وتسليم المفتاح قبض في البيع فليكن غصبا ومن انه
لا يسمى غصبا عرفا لعدم الاستيلاء بالدخول قوله

ولو سكن

ولو سكن الدار قهرا مع المالك ففي الضمان قولان ولو قلنا
بالضمان ضمن النصف القولان للشيخ في ط احدهما عدم
الضمان لانه قال لو قاد زمام الناقة من مكان الى مكان
وصاحبها راكب عليها لم يضمنها لانه لم يزل يده عنها والا
فرق بين الصورتين واختار المصنف في يع وتعليله
ان يد الغاصب غير مستقلة لان استقلالها انما يحصل
برفع يد المالك ولم يرفع وفيه نظر لانه ان اراد بالاستقلال
الية عدم المشاركة فهو باطل والا لزم عدم الضمان على
شخصين اشتركا في غصب شيء واحد وان اراد اثبات اليد
على وجه لا ترتفع به يد المالك فهو مصادرة على المطلوب لان
ذلك عين المتنازع فيه والثاني منهما ضمان النصف واختاره
العلامة وعليه الفتوى لان الغصب هو اثبات اليد على ملك
الغير عدوانا سواء رفع او لم يرفع لكنه اذا لم يرفع يد المالك
عنه ضمن النصف كما اذا كان له شريك في الغصب ويتفرع على
هذا القول انه لو كان المالك اكثر من واحد هل يلزم الغاصب
النصف ايضا او بالنسبة فلو كانا اثنين لزمه الثلث وبالنسبة
يلزمه الربع وان تعدد يلزمه الجميع لاقرب الاخير كما لو تعدد
الغاصب والتحقيق تقسيط الضمان على نسبة ما استولى
عليه واستقل به ان نصفا فنصف وان ثلثا فثلث او ان
ربعا فربعا وهكذا قوله والحر لا يضمن ولو كان صغيرا
لكن لو اصابه تلف بسبب الغاصب ضمنه ولو كان لا بسببه

كالموت ولدغ الحية فقولان هنا مسائل الاولى
ان الحر لا يضمن بالغصب لان المغصوب مال لما علم
من تعريف الغصب فالحر ليس بمال صغيرا كان
او كبيرا الثانية لا خلاف في انه لا خلاف في انه لو
اصاب الحر تلف بسبب الغاصب ضمنه كما في
الجنايات من غير غصب الثالثة لو تلف الصغير
لا بسببه فاما ان يموت موتا طبيعيا فهو غير
مضمون عليه قولا واحدا او يموت بسبب خارج
من شانه ان يضمن ان يضمنه فضمانه لا على الغاصب
وان لم يكن من شانه الضمان كالحية والسبع ففيه للشيخ
قولان في ط احدهما عدم الضمان لان الحر غير مال
فلا يضمن الا بالمباشرة كما تقرر في موضعه ولبقاء
العلة المساوية توجب انتفاء المعلول مع انتفائها ادع
باصالة البراءة وثانيهما الضمان لانه فعل سبب الاتلاف
بحيث لا يمكن الصغير الاحتراز عن المؤذي كما هو
الفرض فيكون ضامنا كحافر البئر فيقع الغير وهذا
اختيار العلامة في لف والقواعد وتردد في كتب
الخلاف قال ولو قلنا بالضمان كان قويا فهنا
فوائد الاولى المجنون والحر في عدم العقل كالصغير
لمساواتهما في عدم امكان التحرز من المؤذيات الثانية
الكبير

الكبير الذي لم يعقل وقد قدر على السعي عن المؤذي
لا يضمن سائكهم الا مع الجاء الى ملاقات المؤذي
كالملقى في النار او في المسبعة مكتوفا الثالث في قول
المصنف لو كالموت تساهل لانه يتناول الطبيعي بالاطلاق
خصوصا وقد جعله قسيما للدغ الحية والطبيعي
كما قلناه غير مضمون اجماعا قوله ويضمنها لو غصبها
من ذمي وكذا الخنزير الضمير راجع الى الخمر وفي لفظه
تساهل اذ المتبادر من لفظه ضمان عين الخمر وهو
باطل في حق المسلم بل المضمون هو قيمتها حتى ان الشيخ
قال اذا تلف الذمي على مثله خمرا او خنزيرا يضمن قيمة
الخمر لا مثله فالمسلم بالاولى ان لا يضمن لها العين
فائدتان الاولى قال القاضي خمر الذمي يضمن الغاصب
له مثلها مسلما كان او ذميا وليس بجيد على اطلاقه
بل الذي يضمن المثل هو الذمي لا المسلم الثانية قال
ابن الجنيد اذا غصب مسلم من مسلم خمرا ضمن له قيمتها
خلا لان يد المسلم التصرف عليها فكذلك لو تخللت
في يده حكم له بها وليس قوله بشيء لان الضمان انما يكون
لما يملك والخمر لا يملكها المسلم قوله ولا يضمن لو ازاله
عن عاقل الفرق بين الصورتين قصد العاقل فهو
مباشر وعدم قصد المجنون فالسبب اقوى قوله ضمن مثله

ان كان متساوي الاجزاء هو المشهور ويؤيده الاية
في قوله تعالى بمثل ما اعتدى عليكم وقال ابن الجنيد
القيمة او المثل ان اختاره المالك قوله وقيمته يوم
الغصب ان كان مختلفها وقيل اعلى القيم من حين
الغصب الى حين التلف وفيه وجه اخر الاول قول
الشيخ ره في ط لانه وقت الدخول في ضمانه والثاني
قوله في ف وط ايضا واختاره ابن ادريس وابن حمزة
المحقق ره في يع وصحح العتيك لان الغاصب مأخوذ
باشق الاحوال لكان تعديه فناسب عقوبته
بضمان الزائد ولانه مضمون عليه في جميع حالاته
فالزائد مال تلف على المالك فيكون مضمونا على
الغاصب ولان نقص الصفة انما ضمن بسبب نقص
القيمة فيكون اولى بالضمان والثالث هو الوجه
الاخر هو الضمان بقيمته يوم التلف قيل انه المصنف ره
ونسبه العلامة ره الى القاضي واختاره في لف وبيانه
انه الغاصب مأمور برد العين يوم التلف ولو لم تتلف
العين لكان لم يردها مع نقص قيمتها السوقية ولكونه
مخاطب فلذلك لو تلفت بنقل حق المالك الى قيمتها
يوم التلف نعم لو زادت القيمة يوم القبض او فيما بين
يوم القبض الى يوم التلف فتلفت العين ذلك اليوم

فلزم الغا

[illegible]

الغاصب
فلزم الغاصب تلك الزيادة لا مطلقا لكنها لم تتلف ولم يلزم الزيادة وهو الوجه
الوجه قريب الثاني مشهور قوله ولو كان عبدا وكان الغاصب
هو الجاني رده ودية الجناية ان كانت مقدرة وفيه قول اخر
اذا حصل النقص على العين المغصوبة في يد الغاصب فاما ان يكون
العين حيوانا او غيره والثاني يرده الغاصب ويضمن ارشه
وهو تفاوت ما بين القيمتين والاول اما ان يكون عبدا او دابة
والاول اما ان يكون الغاصب هو الجاني او غيره والثاني
يلزمه المقدر الشرعي كما يجيء والاول اعني كون الغاصب هو الجاني
قال الشيخ ره يلزمه المقدر الشرعي او الارش ايضا وقال المصنف ره
يلزمه اكثر الامرين من المقدر الشرعي والارش واختاره
الشرعي العلامة في لف لان ضمان الغاصب باعتبار
المالية لما عرفت من مفهوم الغصب فيلحق المغصوب بالاموال
ويضمن قدر ما نقص منه بخلاف ما اذا كان الجاني غير الغاصب
فان ضمانه ليس باعتبار المالية فيلحق العبد بالاحرار
ويلزمه المقدر فيلزم الغاصب الزائد باعتبار المالية
والثاني هو ان يكون الحيوان دابة قال الشيخ ره في ط ونه
لمالكه الارش وتبعه ابن ادريس والقاضي واختاره العلامة
وقال الشيخ ره في ف عليه في عين الدابة نصف قيمتها وفي العينين
كمال القيمة وكذا ما في البدن منه اثنان والوجه الحاقه
بالاموال فيضمن في نقصها الارش والرواية التي تمسك بها
الشيخ ره وعكس حملها على ما اذا كان المقدر مساويا للارش
قوله ولو مزج الزيت بمثله رد العين وكذا لو كان باجود

منه ولو كان بادون ضمن المثل اذا مزج الغاصب الزيت بزيت آخر
فاقسامه ثلثة الاول ان يمزجه بالادون وهذا لا خلاف في
انه يضمن المثل لتعذر العين الثاني ان يمزجه بالمساوي
وللشيخ في ط قولان احدهما ان للغاصب الخيار بين ان يعطي
من عينه او يعطي مثله من غيره لان عين المال مال المالك
قد استهلكت فسقط حقه من العين فيتخير الغاصب
ويلزم المالك بما يدفع اليه اذ لا تفاوت عليه وثانيهما
ان المالك يكون شريكا للغاصب لانه قادر على بعض عين ماله
وبدل الثاني والاصح الحقية مع وجود بعض الباقي العين
كما لو غصب هنا عينين فتلف احدهما كان المالك يأخذ الموجود
وبدل التالف ولا يلزم اخذ بدل الكل كذلك في صورة النزاع
وهذا اختيار المص ره والعلامة في لف وفيه نظر لان العين
وان وجدت لكن يتعذر تسليمها منفردة فليست كالعين
في الماهية وجاز ان يكون في زيت الغاصب شبهة وان ساواها
الثالث ان يمزجه بالاجود فهذا لا خلاف في
ان للغاصب ان يدفع من العين ويجب على المالك القبول
على الزيادة عن حقه مع تبرع الغاصب بها وهل للغاصب
الدفع من غير ما ساوى مال المالك ويجب على المالك القبول اذ لا
تفاوت عليه ام لا يظهر من كلام الشيخ ره الاول وتبعه
ابن ادريس والاجود ان الخيار للمالك فله المطالبة بالعين
لوجود حقه فيها والزيادة تبرع من الغاصب كما لو علم العبد
صنعة فان له اخذ عبده وان زادت قيمته فله المطالبة بالمثل
من غيرها

من غيرها لما قلناه اولا الجواز اشتماله على هيئة لا يجب تحملها
قوله اما لو كانت الزيادة لا تضاف عينا كالصبغ والآلة
في الثوب اخذ العين ورد الاصل وضمن الارش ان نقص
اللام في العين للعهد اي العين المضافة والضمير في اخذ ورد
الغاصب وهذا الحكم هو المشهور ذكره الشيخ ره واتباعه
وقال ابن الجنيد ليس للغاصب قلع الصبغ بغير اذن المالك
فان لم يرض ودفع قيمة الصبغ وجب على الغاصب قبوله
واختاره العلامة ره في لف لان عين مال الغاصب
قد استهلكت لعدم الانتفاع بصبغه مع استلزام القلع
التصرف بغير اذن مالك الثوب كيف ولو اعار ارضا
للغرس فغرسها المستعير استعار المالك الارض ببذل
قيمة الغرس اجبر الغارس على اخذها عند الشيخ مع ان
اذنه في الغرس وفي صورة النزاع لم ياذن المالك كالصبغ
فكيف لا يجبر الغاصب على اخذ قيمة الصبغ اذا بذلها
المالك مع تضرره بالقلع وعدم تضرر صاحب الارض
بقلع الغرس قلت ما ذكره العلامة ره حسن وتعليله جيد
لكن ينتقض بالارض والغرس الزاما للشيخ والا فقد قال
في القواعد الاقرب توقف تملك الغرس بالقيمة على التراضي
منهما ونعم ما قال لانه فرق بين الغصب والغاصب بعدم الاذن
في الغصب وحصوله في العارية فاذن قول ابن الجنيد ره
جيد وعليه الفتوى قوله اذا اشتراها عالما بالغصب فهو كالغاصب
ولا يرجع بما يضمن اي لا يرجع على البايع بشيء مما يغرمه عن الثمن

قولا واحدا في المشهور لانه كالمتلف لماله بسبب علمه بالغصبية وتسليطه الغاصب
عليه والتحقيق انه ان كان الثمن باقيا فله الرجوع لان البيع
الفاسد لا يمنع المتبايعين من رجوع كل الى عين ماله وللمشتري
ح ان يرجع الى الثمن لان الناس مسلطون على اموالهم قوله وفي
الرجوع بما يضمن من المنافع كعوض الثمرة واجرة السكنى تردد
منشاء من انه باشر الاتلاف فيستقر الضمان عليه خصوصا
وقد حصل له عوض من ان الغاصب قد غره فضعف جانب
المباشر ويقوى الرجوع على السبب لغار ويحب هذا بين
الاحتمالين للشيخ قولان والفتوى على الثاني قوله اذا غصب
حبا فزرعه او بيضا فافرخ او خمرا فخللها فالكل للمغصوب منه
هذا هو الظاهر من مذهب الاصحاب ذكره المرتضى ره في الناصريات
وابن الجنيد والشيخ في موضع من المبسوط واختاره ابن ادريس
وهو الحق وعليه الفتوى لان الفرخ والزرع عين مال المالك
والنماء يتبع الاصل في الملكية وانما قلنا ذلك لان النماء على قسمين
احدهما ما يبقى معه الاصل بكل اجزائه كالثمرة للنخل وثانيهما ما لا يبقى
معه الاصل ببعض اجزائه وهو المادة ونفسد الصورة ويكتسي المادة
صورة اخرى ويسمى استحالة وهو جرى مجرى تغير الصفات كالسمن
مثلا كما ان المغصوب اذا سمن لم يملكه الغاصب كذلك البيض اذا صار
فرخا والحب اذا صار سنبلا وللشيخ قول اخر في ط وف في كتاب الغصب
ان ذلك كله للغاصب وعليه مثل الحب والبيض للمالك لان عين ماله
قد تلف قال ومن قال ان الفرخ عين البيض والزرع عين الحب فقد
كابر

كابر والمعلوم خلافه وهو مذهب ابي حنيفة قال العلامة في لف بس يملك
الغاصب الفرخ اما احداث فعل او بمجرد يد ولا شيء منهما بموجب للتملك
اما الاحداث فلانه لو كان فعل الغاصب موجبا لزم انه اذا احضنها
بدجاجة المالك او اذن المالك للغير في الاحضان والدجاجة للحاضن
والبيض للمالك ان يملك الحاضن الفرخ وليس كذلك اجماعا ولانه
فعل الدجاجة لزم انه اذا غصب لمالك الدجاجة واحضنها
بيضه منه ان يملكها صاحب الدجاجة وليس كذلك ايضا
اجماعا واما مجرد اليد فلانه لو كان موجبا للملك لكان
موجبا للملك لكان الغاصب مالكا لما غصبه وان لم يتغير
صفته وليس كذلك اجماعا ثم قال وقول الشيخ ان العين تلفت
ليس بجيد لانها لو تلفت لم يحصل لها نماء ثم الاستحالة قوله
من يقول ان الفرخ عين البيضة والزرع عين الحب فقد كابر
خارج عن الانصاف لانا لا ندعي ان هذه الاعيان هي تلك
الاعيان باقية على الصفات بل نقول ان المادة واحدة والتغير
انما هو في الصفات والخواص في بعض الاوقات ولقد نظر اذ
لقائل ان يقول التملك بمجموع ما ذكرت لا بكل واحد واحد
مما ذكرت وانت ابطلته وايضا للشيخ ان يقول ان اردت بالتلف
عين ما قلته من الاستحالة وقول الشيخ من يقول ان الفرخ عين
البيض فقد كابر انه خارج عن الانصاف للشيخ ان يقول اذا
كانت الصورة مقومة للعين وقد فسدت فكيف يكون
عين المغصوب باقية فانت الخارج عن الانصاف وان اردت
ببقاء العين بقاء المادة بحالها فهو مسلم لكنه ليس مناقضا لقول

الشيخ لانه لزان يقول لم قلت انه اذا كانت المادة باقية وهي ملك
المغصوب منه كانت الصورة ايضا كذلك والنزاع الا في ذلك اذ قال
ان الصورة مما يتبع الاصل ويجري مجرى الثمرة فهو ما ذكرناه اولا
والتطويل مستغنى عنه قوله لو غصب ارضا فزرعها فالزرع لصاحبه
وعليه اجرة الارض هذا هو المشهور وعليه العمل الاجماع المفهوم
ولا نعلم فيه خلافا الا ما حكي عن ابن الجنيد ان لصاحب الارض
ان يرد ما خسر الزرع ويملك الزرع لقوله ص من زرع في ارض
قوم بغير اذنهم فله نفقته وليس له من الزرع شيء والحق الاول
لانه نماء ملك الزارع وهو البذر فيتبعه في الملك والارض
والماء والهواء والشمس معدات الصورة من غصب
دجاجة واحتضنها على بيض له فانه يملك الفرخ وعليه اجرة الدجاج
وكذلك اذا غصب ارضا وبذرا ~~وزرعه~~ فزرعه فيها يتبع الزرع
البذر ولا يكون للغاصب شيء والخبر الذي عمل به ابن الجنيد
ان تسلم صحته حمل ما اذا زرعها ببذر مالك الارض كما قيل لكنه
غير صحيح لانه مرسل ولا يستحق مساواة الاولى لمنع الخبر قوله
لو تلف المغصوب واختلفا في القيمة فالقول قول الغاصب قيل
القول قول المغصوب منه الاول قول ابن ادريس وهو الصحيح
لان الغاصب منكر لما ادعاه المالك من الزيادة فيكون القول
قوله لاصالة البراءة من الزائد والثاني للشيخين في
لان المالك اعرف بقيمة ماله من الغاصب ليس بشيء كتاب الشفعة
الشفعة استحقاق حصة الشريك لانتقالها بالبيع الشفعة لغة ماخوذة
من الزيادة لان سهم الشريك يزيد بما ينضم اليه فكانه كان وترا فصار
شفعا

شفعا وشرعا قال العلامة ره في عد هي استحقاق الشريك انتزاع
حصة شريكه المنتقل عنه بالبيع وفيه نظر لانتقاضه بانه قد يستحق
الشريك حصة شريكه المنتقل عنه بالبيع لا بسبب الشفعة بل بسبب اخر
كالارث وغيره وتعريف المصنف ره لا ينتقض بذلك لانه علل الاستحقاق
بانتقالها بالبيع ليخرج عنه ما كان بالارث لا بالبيع بل بغيره
من النواقل كالهبة والاصداق والصلح وغيرها قوله وتثبت
في الارضين والمساكن وهل تثبت فيما ينقل كالثياب والامتعة
فيه قولان الاشبه الاقتصار على موضع الاجماع وتثبت في الشجر
والنخل والابنية تبعا للارض هذا قول الشيخ في ف وط وابن حمزة
~~العلامة~~ ابن ادريس وهو ظاهر سلار وقال المرتضى وابن الجنيد
والتقي والقاضي وابن ادريس ظاهر كلام الشيخ ره انها تثبت في كل
مبيع سواء كان مما ينقل او لا وقال المرتضى ره ان ذلك مما
انفردت به الامامية وقال ابنا بابويه لا شفعة في سفينة
ولا طريق ولا حمام ولا رحى ولا نهر ولا ثوب ولا في شيء مقسوم
وتثبت في غير ذلك قوله وفي ثبوتها في الحيوان قولان المروي
انها لا تثبت ومن فقهائنا من اثبتها في العبد دون غيره
قال ابنا بابويه والشيخ ره تثبت في الحيوان وقال في ط بعدم
الثبوت وتبعه ابن ادريس وابن حمزة وسلار ومستنده رواية الحلبي
عن الصادق ع انه سئل عن مملوك بين شريكين فباع احدهما
نصيبه فيقول صاحبه انا احق به اله ذلك قال نعم اذا كان
واحدا حصل له في الحيوان شفعة فقال وهذه حجة من اثبتها في العبد

دون غيره ولا نعلم من هو قوله ولا يثبت فيما لا يقسم كالعضايد والحمامات
والنهر والطريق الضيق على الاشبه المنع من العقار اما ان يكون
قسمته اولا وعلى الاول اما ان يكون مقسوما قبل البيع فلا شفعه
فيه اجماعا ولقوله صلعم اذا وقعت الحدود فلا شفعه فيه اجماعا
ولقوله صلعم او غير مقسوم فهنا بحثان الاول ان يكون غير قابل كا
لعضايد والحمامات والطريق الضيق قال المرتضى والقاضي وابن
ادريس بثبوت الشفعه فيه بناء على ثبوتها في كل مبيع وقال
المصنف ره والعلامه بعدم الثبوت وهو المختار وعليه الفتوى
لوجوه الاولى ان غرض الشارع بالشفعه ازاله الضرر عن المالك بالقسمه
لو ارادها المشتري وهذا الضرر غير منتف فيما لا يقسم فلا شفعه فيه
الثاني اصاله بقاء الملك على مالكه واثبات الشفعه يخالفه فيقتصر
الحديث الثالث ما رواه السكوني مرفوعا عن الصادق ع قال قال رسول الله
صلعم لا شفعه في سفينه ولا في نهر ولا في طريق الثاني ان يكون قابلا
للقسمه ويباع قبل القسمه وهذا يثبت فيه الشفعه خلافا لابن بابويه ره
لنا وجوه الاولى العله المذكوره وهي لزوم ضرر القسمه للشريك الثاني
ما رواه يونس عن بعض رجاله عن الصادق ع قال الشفعه جائزه في كل شيء
من حيوان او ارض او متاع فان خرج من ذلك ما عدا العقار للخلاف فيه
فيبقى الباقي الثالث روي عن جابر عن رسول الله صلعم الشفعه
فيما لم يقسم والنفي هنا يعني عدم الممكن اذ لو كان يعني السلب لزم ثبوتها
في القسم الاول وهو باطل لقوله ع في تمام الخبر اذا وقعت القسمه والحدود
وصرفت الطرق فلا شفعه اذا عرفت هذا فلنحل الاقوال في محل الشفعه
الاول قول المرتضى ومن تبعه بثبوتها في كل مبيع منقولا كان او غيره
منقسما او غيره الثاني قول الشيخ في ط وابن حمزه واختصاصها بما لا ينقل

في الارضين

روايه
في الارضين والمساكن ويثبت في النخل والابنيه تبعا للارض والمستند
طلحه بن زيد عن الصادق ع عن الباقر ع عن علي ع قال قضى رسول الله صلعم بالشفعه
بين الشركاء في الارض والمساكن قال لا ضرر ولا ضرار الثالث ثبوتها
في كل مبيع عدا ما لا يمكن قسمته وهو قول الشيخ ره الرابع قول ابن بابويه ره
لا شفعه في سفينه ولا طريق ولا حمام ولا رحى ولا نهر ولا ثوب ولا في
في شيء مقسوم ويثبت في غير ذلك الخامس قول ابن ادريس بثبوتها في
كل مبيع الا السفينه وما لم يقسم كالثياب والحيوان السادس قول العلامه
يثبت فيما يصح قسمته خاصه السابع قول ابن ابي عقيل بثبوتها في كل
مبيع وان انقسم قوله ويشترط انتقاله بالبيع فلا يثبت لو انتقلت
بهبه او صلح او صداق او صدقه او اقرار هذا هو المشهور بل المجمع عليه
اليوم ويظهر من كلام ابن الجنيد ره ثبوت الشفعه بانتقال الحصه
وان لم يكن بعقد معاوضه وكانه يحتج بان حكمه شرعيتها
موجود في جميع صور الانتقالات فتثبت فيه وفيه نظر لان وجود
الحكمه غير كاف لعدم الانضباط فالشارع ضبطها بالبيع لكونه وضعا
مضبوطا كما ضبط القصر بالسفر وان وجدت المشقه في غيره هذا
مع انا لا نقول بالقياس في الشرعيات ويؤيده ما قلناه روايه
ابي بصير عن الصادق ع في الصحيح قال سالته عن رجل تزوج امراه على
بيت في دار له في تلك الدار شركاء قال جائز له ولا شفعه
لاحد من الشركاء عليها وفي الاستدلال بهذا نظر لجواز ان يكون
نفي الشفعه لكثره الشركاء قوله ولو كان الوقف مشاعا مع طلق
فباع صاحب الطلق لم يثبت للموقوف عليه قال المرتضى يثبت قال الشيخ
بعدم الثبوت للموقوف عليه لعدم انحصار الملك فيه وقال المرتضى ره

يثبت لانه مالك الآن وفصّل ابن ادريس فقال بالثبوت ان كان
المستحق واحدا وبعدمه ان كان اكثر واختاره العلامة ره وعليه
الفتوى قوله ولو بالجوار خالف ابن ابي عقيل في ذلك محتجا
بوجود السبب وهو الخوف من سوء عشرة الداخل ولما تقدم من رواية
طلحة بن زيد واجيب بان وجود الحكمة غير كاف لما تقدم فلا بد
من ضابط وهو هنا الشركة قوله ولا فيما قسم وميز الا بالشركة
في الطريق والنهر اذا بيع احدهما او هما مع الشقص هذا الضابط
مما اجمع عليه الاصحاب لم يخالف فيه الا ابن ابي عقيل محتجا
برواية منصور بن حازم عن الصادق ع وهي غير دالة على مراده
لاختصاصها بالثبوت مع الشركة في الطريق ونحن نقول به
ويحتج على بطلان قوله بما تقدم من قوله ص اذا وقعت الحدود
فلا شفعة فان احتج بما روي عنه الجار احق بصقبه اجيب
بانه مع تسليم صحة الحديث يحتمل لان يكون المراد هو احق بالعرض
عليه لانه لا بد من اضمار فليس اضمار ما قيل اي احق بالاخذ
بالشفعة اولى من قولنا احق بالعرض عليه اذ المراد بالجار
الشريك ولذلك يسمى الزوج جارا لغة لمشاركتها للزوج في العقد
قال الاعشى ايا جارتي بيني فانك طالقة سمي بذلك عقيب العقد
وان كانت بالمغرب والزوج بالمشرق قوله ويثبت بين شريكين
ولا يثبت لما زاد على اشهر الروايتين روى ابن بابويه ره في الفقيه
عن طلحة بن زيد عن الصادق ع عن الباقر ع عن علي ع ان الشفعة على عدد
الرجال وروى عقبة بن خالد عن الصادق ع قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله
بالشفعة

بالشفعة بين الشركاء وعمل بها الصدوق وابن الجنيد وروى يونس بن
عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان صحيحا عن الصادق ع قال لا تكون
الشفعة الا لشريكين ما لم يتقاسما فاذا صاروا ثلثة فليس لواحد
منهم شفعة ومثله عن الصادق ع اذا كان الشيء بين شريكين لا غيرهما
فباع احدهما نصيبه فشريكه احق به من غيره فان زاد على الاثنين
فلا شفعة لاحد منهم وعمل على ذلك الثلثة واتباعهم وابن ادريس
والمصنف ره والعلامة ره وعليه الفتوى لاصالة بقاء الملك على مالكه
ولحصول الاجماع بعد الصدوق وابن الجنيد فيكون حجة
على بطلان الثبوت مع الكثرة ولان القائل بعدم الشفعة فيما
زاد اكثر والروايات برايهم ويجاب عن الروايتين اما بالحمل على
التقية او بحمل الرجال والشركاء على الاثنين كما هو كذلك لغة
او بارادة تعميم الحكم للرجال او الشركاء لا بارادة الشركاء في ملك
واحد ع هنا فائدتان الاول انه مع القول بالثبوت مع الشركة
هل يثبت على قدر السهام او على الرؤوس قال ابن الجنيد بالاول
والصدوق بالثاني ان الصدوق ره في المقنع خص الشفعة
مع الكثرة اما في الحيوان فاسهما بين اثنين لرواية عبد الله بن
سنان عن الصادق ع قال لا شفعة في حيوان الا ان يكون الشريك
فيه واحدا وفي تخصيصه نظر لان تخصيص الحيوان بالذكر في
اشتراط وحدة الشريك لا يستلزم نفي الحكم عما عداه من المبيعات
لضعف القول بدليل الخطاب قوله ويأخذ بمثل الثمن الذي
وقع عليه العقد وان لم يكن مثليا كالرقيق والجوهر اخذ بقيمته

وقيل يسقط الشفعة استنادا الى رواية فيها احتمال اختيار المصنف ره
وقد ذهب الشيخ في ط والمفيد والتقي وابن ادريس استنادا الى عموم
ادلة الشفعة وقال الشيخ في ير وف وابن حمزة بالسقوط استنادا
الى رواية علي بن رئاب عن الصادق ع في رجل اشترى دارا برقيق
ومتاع وبز وجوهر قال لا اخذ فيها شفعة وهذا النفي كما يحتمل
كون الثمن غير مثلي كذا يحتمل عدم الشركة في الدار نفسها او الطريق او النهر
وهو الراجح لان لفظ دار لا يصدق على بعضها الا مجازا
ويحتمل النفي كثرة الشركاء ولعل الاخير الرواية على وجه اخر وهو
بذل دار بدراهم وجعل وجه سقوط الشفعة كون الدراهم هي
المبيع فان صح نقله فهو كما قال والا الظاهر انه تصحيف ونص
بعض القول بالسقوط باصالة بقاء الملك على مالكه وعدم التسلط من ذلك
عليه خرج ما خرج بالاجماع فيبقى الباقي ولانه اخذ مال بالباطل
لقوله تعـ ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم واخذ الشقص ليس بتجارة عن تراض لان الاخذ
ليس برضاء المشتري فيكون اخذا بالباطل وفيه نظر لان الاصل
يخرج عنه بالدليل وقد تقدم وانتقاض الثاني بالشفعة في
الثمن المثلي فائدة اذا اخذ بالقيمة قيل يوم العقد وقيل يوم الاخذ
وقال السعيد الاعلى من حين العقد الى وقت الدفع لانه اخذ يوم
والفتوى على الاول حوله وللشفيع المطالبة في الحال ولو اخر لا لعذر
بطلت شفعته وفيه قول اخر القول بانها على الفور مذهب الشيخ
وف وتبعه القاضي وابن حمزة وعليه الفتوى لوجوه الاول انها حق
مبني على التضييق لعدم ثبوتها في كل شيء لانها اخذ مال الغير بغير
رضاه

رضاه والتراضي نوع غاية فلا يناسبها الثاني انه لولا الفورية لزم
اضرار المشتري ولعدم اقدامه على عمارة ملكه والتصرف فيه
لتجويزه في كل وقت انتزاعه والضرر منفي لقوله صلعم لا ضرر ولا ضرار
الثالث ما رواه الجمهور من قوله صلعم الشفعة لمن واثبها اي لمن عاجلها
عاجلها الرابع رواية علي بن مهزيار عن ابي جعفر ع انه سأله عن رجل
طلب شفعة ارض فذهب على ان يحضر المال فلم ينض فكيف يصنع صاحب
الارض ان اراد بيعها ابيعها او ينتظر مجيء شريكه صاحب الشفعة
قال ان كان معه بالمصر فلينتظر به ثلثة ايام فان اتاه بالمال والا
فليبع وبطلت شفعته في الارض وان طلب الاجل الى ان يحمل المال فلينتظر
مقدار ما سافر الى تلك البلدة وينصرف وزيادة ثلثة ايام اذا قدم
فان وافاه والا فلا شفعة له وجه الدلالة انه حكم بالبطلان
بعد الثلثة التي اخرها للعذر فلو كان الشفعة على التراخي لم تبطل
بالتاخير مطلقا لعدم القائل بالفرق وقال المرتضى وابن بابويه وابن
الجنيد وابن ادريس انها على التراخي لا يسقط الا بالاسقاط كسائر
الحقوق من الدين والوديعة وغيرهما ولانها مسببة عن البيع والبيع
ثابت فيثبت مسببه ولا يسقط الا بالاسقاط والجواب عن الاول
بان الحقوق تختلف لوجود الفارق وعن الثاني ان اراد
بالثبوت الثبوت مطلقا فهو ممنوع بل هو ثابت في الزمن الاول
وهو غاية الحدوث والحدوث يبطل وقت البقاء وان اريد الثبوت
في زمن الاول فمسلم لكن لا يثبت مسببه فيه واصالة البقاء انما يكون
حجة اذا لم يعارضه دليل لا مطلقا قوله ولو اشترى بثمن موجل قيل
هو بالخيار بين الاخذ عاجلا او التاخير واخذه بالثمن في محله وفي
النهاية ياخذ الشقص بكون الثمن موجلا ويلزم كفيلا ان لم يكن مليا

مليا وهو اشبه القول قول الشيخ في ط وف وهو قول المفيد والقاضي بتوانيه الا
وابن ادريس وفيه نظر لان التخيير المذكور يستلزم القول بتراخي طلب
الشفعة واللازم باطل لما تقدم فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة
والثاني اعني قوله فخير نقله في ط وف عن بعض اصحابنا والظاهر انه
ابن الجنيد ره واختاره العلامة ره محتجا بان القول بالتخيير المذكور تقدير
يستلزم احد محذورين اما اسقاط الشفعة على ثبوتها او الزام
المشتري بزيادة الموجب بها وكلاهما باطل بيان الملازمة انا
ان جوزنا له التاخير لزم الامر الاول وهو باطل لما تقدم من بنائها
على الفورية وان لم نجوز له ذلك الرضا بزيادة صفة هي تعجيل الثمن
من غير موجب وفيه نظر لانه يجوز احد شيئين على التعيين
عن التخيير بينهما والخصم قائل بالتخيير قوله ولو ترك الشفيع قبل
البيع لم تبطل هذا قول ابن ادريس لان ذلك ترك قبل الاستحقاق
فلا يلزم كما لو اسقطت المراة المهر قبل التزويج وقال الشيخان وابن حمزه
بالبطلان لقوله ص لا يحل للشريك ان يبيع حتى يستاذن شريكه
فان باع ولم يؤذنه فهو احق به وجه الاستدلال انه
علق الاستحقاق على عدم الاستيذان فلا يثبت
معه ولان الشفعة شرعت لازالة الضرر عن الشريك فاذا لم يرده
دل على عدم الضرر فلا تثبت الشفعة وليس ذلك من باب الاسقاط
حتى يتوقف على الاستحقاق كالابراء من الدين والاول مختار العلامة
في عد ولف وعليه الفتوى قوله اما لو شهد على البايع او بارك للبايع
او المشتري او اذن في البيع ففيه التردد والسقوط اشبه بنشاء من

من ظهور امارة الرضا بالبيع في كل واحد من هذه فيلزم استقرار
ملك المشتري والشفعة منافية لذلك ومن ان الرضا بالبيع قد يكون
تمهيدا لثبوت الشفعة فلا ينافيها والحق ان الشهادة والاذن لا
يستلزمان اسقاطا لانه تمهيد للثبوت ظاهرا واما المباركة
للبايع او للمشتري فان نافت الفورية فهي مسقطة والا فلا اذا عرفت
هذا فاعلم ان للاصحاب هنا اقوالا الاول قال الشيخ في ف وابن حمزه
تبطل بالشهادة والمباركة الثاني قال في ط لا تبطل بالمباركة
ولا بالوكالة في البيع ولا بضمان الدرك الثالث قال ابن ادريس
لا تبطل مع الشهادة ولا بالاذن في البيع الرابع قول المص انها بسبب
كل واحد من الصور والتحقيق كلما نافى الفورية فانه يبطل وما لا
فلا قوله قال الشيخ الشفعة لا تورث وقال المفيد ره وعلم الهدى
تورث وهو الاشبه حجة الشيخ ره رواية طلحة بن زيد عن الصادق عن
الباقر ع عن علي ع انه قال لا تورث الشفعة لانها ان علقت بملك
الوارث لزم ثبوت الشفعة بملك الغير وهو باطل وان علقت بملك
المورث فهو باطل ايضا لعدم كونهم شركاء عند البيع فلم يحصل
الاستحقاق وهو بيع الشريك حصته وحجة المفيد والمرتضى عموم
ادلة الارث ولانها حق من الحقوق فتورث كغيرها من الولاء
والخيار وهو اختيار المص ره والعلامة ره وعليه الفتوى والجواب عن حجة
الشيخ بضعف طلحة فانه بتري وباختيار ان تعلق الاستحقاق بملك
المورث وانتقال الاستحقاق الى الوارث بالموت هذا لم يتاخر المطالبة
عن البيع والموت مع علم الوارث اما مع التاخر وعلمه فلا شفعة لانها
على الفور كما تقدم قوله لو اختلف المشتري والشفيع في الثمن فالقول قول
المشتري مع يمينه لانه ينتزع الشيء من يده هذا قول الشيخين والتقي واختاره ابن ادريس

لان الشفيع يدعي استحقاق الحصة بثمن معين والمشتري منكره ويده
عليها فيكون القول قوله مع اليمين ولقائل ان يقول بل القول
قول الشفيع لانه منكر لزيادة يدعيها المشتري واليمين على من انكر
ويؤيده قول الشيخ في ف انه اذا اقاما بينة فعمل ببينة المشتري
واذا كان كذلك ينبغي ان يكون القول قول الشفيع عند عدم البينة
ويمكن ان يجاب بان الشفيع اما ان يدعي العلم اولا فان كان
الثاني لم يصح حلفه لما تقدم انه لا يجوز اليمين الا مع العلم وان كان
الاول فكذلك لان الاختلاف في فعل المشتري وهو اعلم به

كتاب الاحياء والموات

الموات الارض الغير المنتفع بها المعطلة
يقال لها موات وموتان بفتح الميم والواو واما بضم الميم وسكون
الواو فهو الموت الذريع ويقال رجل موتان بالضم والسكون
اذا لم يفهم اذا عرفت هذا فاعلم انه نقل الجمهور في صحاحهم عنه صلى الله عليه وآله
من احيا ارضا ميتة فهي له وقضاء من الله وفي الحديث ايضا موتان
الارض لله ولرسوله ثم من احياها منها شيئا فهو له وعلى ذلك اجماع
المسلمين وعند اصحابنا ان الموات من الارضين للامام ع ولا
يجوز احياؤه الا باذنه ومع اذنه يصير ملكا للماذون له واذنه شرط
قوله ولو كان الامام غائبا فمن سبق الى احيائه كان احق به ومع
وجوده له رفع يده ظاهر هذا الكلام توهم مناقضة لقوله من قبل
ومع اذنه يملك بالاحياء لانه اذا ملكه لم يكن لاحد رفع يده
اما ما كان او غيره لقوله ص الناس مسلطون على اموالهم ويمكن ان يجاب
بان المراد يملك بالاحياء منافع الارض لا رقبتها اي الرقبة حينئذ
للامام ع فله رفع يد المحيي ان اقتضت المصلحة ذلك وهذا حاصل
ما قاله الشيخ في ... وفيه نظر قوله والتحجير يفيد اولوية لا ملكا هذا

هو الـ

بسم الله خير الاسماء سبحانه ربي ولا تعسر علينا ... الطاهرين المعصومين

٣٣ هذا هو الحكم ونقل المصنف ره والعلامة عن بعض المتأخرين قال ابن نما الا ان التحجير
يفيد ملكا فلكل شيء لان الملك فرع الاحياء والتحجير شروع في
الاحياء ومعنى افادة التحجير اولوية انها تكون موقوفة فان احياها
ملكها ولم يكن لاحد رفع يده واحياؤها ما دام امر التحجير باقيا فلو عطل
اثمه هل لغيره احياؤها الحق نعم لزوال موجب الاولوية قوله وفي رواية سبع اذرع
هذه رواية مسمع بن عبد الملك عن الصادق ع عن النبي ص قال قضى رسول الله ص في
الطريق اذا تشاح عليه اهله بحده سبع اذرع ومثله روى
السكوني عن الصادق ع عن النبي ص وعليها فتوى الشيخ وابن ...
واما الخمس فرواه ابو العباس البقباق عن الصادق ع قال اذا تشاح قوم
في طريق فقال بعضهم سبع اذرع وقال بعضهم اربع اذرع فقال ع
خمس اذرع واختار العمل بها المصنف ره لانها اصح طريقا من الاولين
قوله حريم بئر المعطن اربعون ذراعا والناضح ستون والعين
الف ذراع وفي الصلبة خمسمائة هذا التحديد هو المشهور وعليه
دلت الروايات وعمل الاصحاب وروى ابن الجنيد ره عن النبي ص
حريم البئر اذا كانت حفرت في الجاهلية خمسون ذراعا وان كانت
حفرت في الاسلام فخمس وعشرون ذراعا وقال ابن الجنيد حريم
الناضح قدر عمقها لاجل حمل الناضح وقال كلاما معناه ان التحديد
في ذلك بناء على الغالب لانه اذا اراد ان احداث بئر بجنب بئر
فان كان يتضرر صاحب الاولى بسبب عدم جريان الماء اليها
منعه وان اكثر من الحدين وان لم يتضرر بها الاولى لم يمنعه
وان كان اقل منهما ويؤيده ما رواه محمد بن علي بن محبوب
قال كتب رجل الى الفقيه ع في رجل كانت له قناة في قرية فاراد

رجل ان يحفر قناة اخرى فوق قناته يكون بينهما في البعد حتى لا تضر بالاخرى
في ارض اذا كانت صعبة او رخوة فوقع ثم على حسب الارض لا يضر باحدى
احدهما الاخرى وهذه الرواية مع انها خلاف المشهور مشتملة
على كتابة رجل مجهول وكل من الكتابة وجهالة الراوي موجب
للضعف مع ان التحديد اضبط واقوى في دفع النزاع هذا
والمراد بالمعطن ما تقام فيه الابل وبالناضح ما يستقى فيها
بالابل قوله اذا تشاح اهل الوادي في مائه حبسه الاعلى
للنخل الى الكعب وللزرع الى الشراك ثم يرسله الى الذي يليه
هذا مضمون ما قضى به رسول الله صلعم في سيل وادي مهزور
وافتى به الشيخ وفي بعض رواه عن غياث بن ابراهيم عن الصادق عم
في تهذيب وقال في ط روى اصحابنا ان الاعلى يحبس الى الساق
للنخل وللشجر الى القدم وللزرع الى الشراك اذا عرفت هذا فلفظة
مهزور بتقديم الزاء المعجمة على المهملة قال الشيخ هو الموضع
الذي يجتمع فيه ماء السيل ونقل ابن بابويه عن شيوخه من اهل
المدينة انه وادي مهزور بتقديم المنقطة على المهملة قال وسمعت
عن شيخ محمد بن الحسن انه مهروز بتقديم المهملة وذكر انه فارسي
من هرز الماء وهو الماء الفاضل عن القدر المحتاج اليه قال
بعض الفضلاء من العجم هذا يوافق المعنى دون اللفظ لان
الفاضل من كل شيء يسمى بالفارسية هرزه بالهاء دون
الواو فكان ينبغي ان يقول ماء هرزه اللهم الا ان يكون
ذلك

ذلك من تصرفات العرب قال شيخنا الشهيد في شرح الارشاد بالمهملتين
وكان اخذه من الجوهري والهر هو الماء الكثير وهو الذي اذا
جرى سمعت له هرهرة وهو حكاية جريه قوله من اشترى دارا
فيها زيادة من الطريق ففي رواية ان كان ذلك فيما اشترى
فلا باس وفي اخرى ان لم يتميز لم يكن عليه شيء وان تميز رده ورجع
على البائع بالدرك والرواية ضعيفة وتفصيل النهاية في موضع
المنع والوجه البطلان وعلى تقدير الامتياز يفسخ ان شاء
ما لم يعلم اما الرواية فرواها العلاء عن محمد بن مسلم عن احدهما عم
ووجه ضعفها دلالتها على اباحة ما لا يجوز استباحته من طريق
المسلمين وفيه نظر لجواز ان يكون اللام في الطريق للعهد اي
الطريق المسلوك وجاز ان يكون مستغرقا بزيادة على القدر
الشرعي فيكون على الاباحة فلا يضر ادخالها في الملك فاجاز
الامام عم نفي الباس لما علم من حالها واما وجه منع تفصيل النهاية
فهو ان عدم التميز لا يقتضي الاباحة لما اخذ من الطريق بل
ينبغي رده وفعل الاحوط ذلك واما وجه البطلان فلان
حق الطريق اذا لم يتميز بالحدود كان ما وقع عليه البيع
مما هو ملك البائع مجهولا فيبطل البيع بجهالته واما وجه
جواز الفسخ على تقدير الامتياز فلانه يجب رد ذلك الى الطريق
فينقص المبيع على المشتري وذلك عيب مع جهالته هذا كله
على تقدير عدم تاويل الرواية بما ذكرناه قوله من له نصيب
في قناة او نهر جاز له بيعه بما شاء الضمير في بيعه عائد الى النصيب
وفي اطلاق جواز البيع هنا نظر لعدم امكان التسليم وعدم العلم

بقدر ما يسلم له بالقسمة نعم يجوز الصلح على ذلك وكأنه اراد بالبيع
مطلق المعاوضة بنوع سائغ قوله ويجوز ان يبيع سكناه اى
يوجرها ولا يبيع رقبتها لانه لا يملكها واطلق تقسيم البيع
على الاجارة مجوز كتاب اللقطة واقسامه ثلثة اللقطة
بسكون القاف اسم للشئ المحفوظ الملقوط وهو المراد
هنا بها وبفتح القاف اسم لاخذ اللقطة اى كثير الالتقاط لان
فعلة كذلك ومنه قيل للكثير الهمز لمزة اى كثير الهمز واللمز
قوله الاول في اللقيط يقال لقيط ومنبوذ فالاول باعتبار
اخذه لان فعيلا هنا بمعنى المفعول والثاني باعتبار القائه
فانه ينبذ اى يرمى وفى اشتراط الاسلام تردد ينشأ من
اصالة عدم الاشتراط ولانه انعام وحضانة وتربية ولا يشترط
الاسلام لجواز استرضاع الكافرة وجعلها حاضنة اجماعا ولذلك
اطلق الاصحاب جواز الالتقاط من غير تقييد وهو فتوى الشيخ
في الخلاف ومن انه ولاية ولا سبيل على من حكم باسلامه ولا سبيل
للكافر على المسلم للاية وايضا ان الصبي يتبع الصحبة والتربية فيميل
الى الخلاف في الدين واقواله وافعاله فلا يؤمن خدعه عن الاسلام والفطرة
والتحقيق انه ان حكم باسلام الملقوط اشترط اسلام الملتقط والا فلا
وهل يشترط مع الاسلام العدالة الا قيل نعم لانه لا يؤمن خيانته
فيبيعه او يملكه ولانه مفتون الفعل فيما يوجد معه وفي الانفاق
الى عدل وقيل لا يشترط للاصل ولان المقصود التربية والحضانة

وهما المص

وهما المص ره في بع قوله ولا يلتقط المملوك الا باذن مولاه او اذا
ولانه لا يد له على نفسه فلا ولاية له على غيره ولانه مشغول بخدمة سيده
ولا زمان له يصرفه في الحضانة اما مع اذن المولى فلا منع قوله
واخذ اللقيط مستحب هذا اختيار المص ره في بع لاصالة عدم
الوجوب وقال الشيخ في ط اخذه واجب على الكفاية لانه تعاون
على البر فيكون واجبا لقوله تع وتعاونوا على البر والتقوى
والامر حقيقة في الوجوب ولانه دفع الضرورة عن المضطر فيكون
واجبا كبذل النفوس في المخمصة واختاره العلامة ره وعليه الفتوى
قوله واللقيط في دار الاسلام حر وفي دار الشرك رق المراد
بدار الاسلام ما ينفذ فيه حكم الاسلام فلا يكون فيها كافر الا
معاهدا ودار الكفر ما ينفذ فيه احكام الكفار فلا يوجد فيها
مسلم الا اماما ولقيط الاول حر مسلم ولقيط الثاني رق كافر
الا ان يوجد فيها مسلم ولو تاجرا او اسيرا او محبوسا مع اقامتهم
ولا يكفي مجرد المرور بها قوله فان لم يجد سلطانا استعان بالمسلمين هل يجب
عليهم مع فقد السلطان بذل النفقة ام لا تردد المص ره في بع
وذلك من انه احسان وتعاون على البر فيكون واجبا عملا
بالواجب بظاهر قوله تع واحسنوا وتعاونوا لكن على الكفاية
لا على الاعيان لما فيه ذلك من المشقة والحرج ولان الغرض
يريد الفرض
الانفاق فاذا حصل من شخص سقط الوجوب عن غيره ومن
ان الوجوب حكم شرعي فيقف على دليل وليس فليبقى اصالة البرائة
من الوجوب والفتوى على الاول قوله فان تعذر الامران
انفق ورجع عليه اذا نوى الرجوع ولو تبرع لم يرجع وهل يشترط

مع نية الرجوع بلا اشهاد قيل نعم وقال ابن ادريس لا يشترط وهو
الاولى بل يقبل قوله لكان امانته نعم الاشهاد احوط له لتسلم من
التهمة لو ادعى اللقيط التبرع والابراء نعم لو وجد سلطانا واعانه
المسلمين قوله كل حيوان مملوك ضايع احترز بالمملوك عن الكلب
العقور والخنزير وما اصابه عما يوجد وعليه يد المالك او
ملتقط سابق قوله واخذه في صورة الجواز مكروه اخذ الضالة
قسمان جائز وغير جائز فالثاني كالبعير اذا ترك من غير جهد
في كلاء وماء في حكمه فان هذا لا يوخذ لقوتهما على امتناع من
صغير السباع ولقوله صلى الله عليه وآله حين سئل عن الابل الضوال مالك
ولها معها احذاؤها وسقاؤها اي خفها وكرشها وفي رواية
اخرى عن ابن بابويه بطنه وجعائه وحقه حذاؤه وكرشه سقاؤه
والاول سيأتي اقسامه واخذها مكروه الا ان يخشى تلفه
فيصير طلقا فاعلمنا اكثر اهمية لقوله عليه السلام لا يأكل
الضالة الا الضالون وقول الصادق عليه السلام لو تركت الضالة
لصاحبها فاخذها الى غير ذلك من الاحاديث قوله ولو
تركه صاحبه من جهد في غير كلاء ولا ماء ويملكه الآخذ
لقطة البعير وما شابهه من الحيوانات الممتنعات على اقسام
الاول ان يترك من غير جهد في كلاء وماء الثاني يترك
من جهد في غير كلاء ولا ماء الثالث من جهد في كلاء وماء وهذه الثلاثة
لا يجوز اخذها لما تقدم من الحديث الرابع ان يترك من جهد
في غير كلاء فهذا يجوز اخذه على المشهور من الاصحاب ومنع ابن حمزة
من اخذه كالثلاثة المتقدمة محتجا برواية الحلبي عن الصادق عليه السلام صحيحها

قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله فقال اني وجدت بعيرا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
خفه كرشه وسقاؤه فلا تهجه صاحبه اجيب بالحمل على ما تقدم
لرواية مسمع عن الصادق عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل
ترك دابته فقال ان تركها في كلاء وماء وامن فهي لصاحبها يأخذها
صاحبها ان شاء وان تركها في غير كلاء وماء فهي لمن
احياها وهذا وان لم يشترط فيه الجهد لكن ظاهر الخبر
ذلك وهنا فوائد الاول لو اخذ الممنوع منه كان ضامنا
له حتى يصل الى المالك او الى من يقوم مقامه من الوكيل
او الحاكم مع تعذرهما فيحفظه الحاكم في الحمى ان راى ذلك
صلاحا والا باعه وحفظ ثمنه الثاني لو اخذ الجائز اخذه
فضوله ولا يجب عليه دفع القيمة مع التلف الى المالك لو طلبه
وان اقام بينة او صدقه الملتقط اجماعا وهل يجب
رد العين مع وجودها استشكل العلامة من اصالة
بقاء الملك السابق ومن الحكم بملك الملتقط لقوله عليه السلام
فهي لمن احياها واللام حقيقة في الملك الثالث الجهد
اعم من المرض والكبر وغيرهما من اسباب العطب الرابع
رواية مسمع نص في الحاق الدابة بالبعير في اقسامه المذكورة
في المنع والجواز وتردد المصنف في الحاق البقرة والحمار
من وجود العلة في البعير وهي قدرته على الامتناع فلا يجوز
اخذها في موضع المنع وهو مذهب الشيخ في ف ومن اختصاص
النهي بالبعير فالحمل عليه قياس مع وجود الفرق بينهما وبين

فان اكثر صبرا على الجوع والعطش واقوى على الامتناع والعلامة
جزم الثاني بالحاق البقر في اقسامه المذكوره واستشكل
الحمار من عدم صبره عن الماء وعدم امتناعه عن الذئب
فاشبه الشاة وفارق البعير وافتى في القواعد بالحاق
الثلثة وعليه الفتوى الثالث لا بد في اباحة اخذ المجهود
المجهود من فقد الكلاء والماء معا فلو وجد احدهما لم يجز
واذا قلنا برد العين الموجودة مع ظهور المالك فليس له
المطالبة باجرة ما مضى ولا الرجوع بقيمة الولد ولا عينه
ولا اللبن والصوف عينا وقيمة ومع تجدد ذلك بعد
ملك الملتقط قوله والشاة ان وجدت في الفلاة اخذها
الواجد لانها لا تمتنع عن صغير السباع وضمنها وفي رواية ضعيفة
حبسها عنده ثلثة ايام فان جاء صاحبه والا تصدق بثمنها
وشرح هذا الكلام يتم بفوائد الاول الشاة اذا وجدت
في الفلاة جاز اخذها اما اولا فلانها لا تمتنع عن صغير السباع
~~وضمنها وفي رواية ضعيفة حبسها عنده ثلثة ايام فان جاء~~
~~صاحبه والا تصدق بثمنها~~ شرح فهو في معرض التلف
واما ثانيا فلقوله صلعم حين سئل عن الشاة الضالة في الفلاة
هي لك او لاخيك او للذئب ما احب ان امسها وفيه دلالة
على كراهة الاخذ والمراد بالفلاة ما ليس بعامر وسياتي تفسيره
الثاني انه مع الاخذ يكون مخيرا بين الحفظ امانة ومع الدفع
الى الحاكم ولا ضمان في الصورتين وبين التملك وهل يكون مضمونة
حينئذ ام لا قيل نعم لقوله صلعم لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه

وقوله ايضا

البراءة

وقوله ايضا على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقيل لا لاصالة البراءة
ولقوله صلعم هي لك او لاخيك او للذئب وهو مقتضى للملكية
واختار المصنف ره الاول وتردد في يع والاول احوط ولا تنافي
بين الحكم بملكها والضمان مع حضور المالك ويكون الغرامة
حينئذ لقيمتها الثالث هل له التمليك قبل التعريف سنة قيل
لا لعموم الامر بالتعريف لقوله هي لك او لاخيك ولم يذكر التعريف
الرابع العمران وهو ما فيه قرى ومسكون او اهل قاطنون
وهذا لا يجوز اخذ غير الشاة من الضوال فيه ولا يعلم فيه خلافا
الا من الشيخ في ط فانه جوز فيه وفيما كان متصلا به بنصف
فرسخ اخذ الحيوان ممتنعا او لا ويتخير الاخذ بين الانفاق
تطوعا او الدفع الى الحاكم وليس له اكله فالمشهور المنع الا مع
خوف التلف او الهيبة فيجوز اخذه حفظا للمالك على وجه
الحسبة اما الشاة فالظ ايضا عدم جواز اخذها منه نعم لو وجد
احبسها ثلثة ايام فان لم يظهر مالكها باعها وتصدق بثمنها
وضمن ان لم يرض المالك على الاقوى وهل له تملكها مع الضمان
قال ابن ادريس نعم والوجه المنع لاصالة المنع من مال الغير واستشكل
العلامة ره جواز البيع بغير اذن الحاكم او الصبر قبل الحول
من اطلاق النص من غير اشتراط الاذن ولا مضي الحول ومن
ان ذلك احوط للبراءة وعدم التهجم على مال الغير بغير اذنه لانها
ولا باذن من يقوم مقامه وهذا احوط الخامس الرواية التي
رواها ابن ابي يعفور عن الصادق ع وافتى بمضمونها الشيخ ره في ية وظاهر
المصنف ره هنا انها في الشاة اذا وجدت في الفلاة ولكنه ضعفها

لمنافاتها النصوص الدالة على خلافها والوجه العمل بها وحملها على ما وجد
في العمران كما قلناه قوله وينفق الواجد على الضالة إن لم يتفق
سلطان ينفق من بيت المال وهل يرجع على المالك الأشبه نعم
هذا قول الشيخ ره في النهاية واختاره المصنف ره والعلامة ره لوجوب
حفظها المستلزم للإنفاق وأصالة براءة ذمته من البذل فيه
الرجوع ومنع ابن إدريس من الرجوع إذا كانت في الحول لتبرعه
قوله ولو كان للضالة نفع كالظهر واللبن قال في النهاية كان بإزاء
ما أنفق والوجه التقاص استند الشيخ في قوله إلى الرواية المتقدمة
في الرهن عن السكوني عن الصادق ع وقد تقدم ذكرها وضعف
سندها وعدم دلالتها على المدعى والحق ما قاله المصنف ره لأن
لكل منهما حقا عند صاحبه فيتقاصان كسائر الحقوق قوله
القسم الثالث وفيه فصول الأول اللقطة كل مال ضائع أخذ
ولا يد عليه فما كان دون الدرهم ينتفع به بغير تعريف وفي
قدر الدرهم روايتان لقطة غير الحرم أقسامها ثلاثة الأول
دون الدرهم وهذا يستباح إجماعا وهل يجب ضمانه لو ظهر المالك
أم لا قال في التذكرة والتحرير لا لأنه إباحة والإباحة لا تستعقب الضمان
ولم يتعرض المفيد والشيخ ره في ف وسلار لذلك وقال ابن إدريس
لا يجب ضمانه وإذا قام البينة وجب رده عليه لأنه ملكه قيل عليه
أن ذلك تناقض ظاهر وأجيب بأن انتفاء الضمان مع التلف وحق
الرد مع بقاء العين فلا تناقض لاختلاف الشرط والأولى الضمان
وهو مختار العلامة ره في عد لأصالة بقاء الملك على مالكه وعدم
وجوب التعريف لا يستلزم عدم الضمان لأن عدم التعريف جاز
أن يكون

أن يكون لقلة المقدار واحتياج التعريف إلى مؤنة ويؤيده قول الباقر ع
من التقط شيئا قوله فليستمتع به حتى يأتيه طالبه فإذا جاء طالبه أدّه
إليه ووجه الاستدلال به أنه ليس المراد رد العين للإجماع على عدم
وجوبه فيكون المراد القيمة وليس المراد الدرهم فما زاد لأن الفاء
للتعقيب في قوله فليستمتع به والدرهم فما زاد لا يتحقق فيه ذلك إلا
بعد التعريف سنة وذلك إجماع فيكون المراد فيما دون لتعقيب
الانتفاع به للوجدان بلا فصل فيجب الضمان وهو المطلوب الثاني
ما زاد على الدرهم وهذا لا يستباح إجماعا إلا بعد التعريف الثالث
قدر الدرهم لا غير قال المصنف ره فيه روايتان وذلك يقتضي تنافي
الروايتين في التعريف وعدمه ولم نقف إلا على روايتين معلقتين
على التعريف أحدهما عن الصادق ع وابن أبي حمزة عن بعض أصحابنا عن الكاظم ع
وثانيهما عن علي بن أبي جعفر عن أخيه موسى ع ولم نقف على ما خالفهما
نعم فيه قولان قال الشيخان وابن بابويه والقاضي وابن إدريس بالتعريف
وسلار والتقي بعدمه والأول أقوى لأصالة عصمة مال المسلم إلا
لطيب نفس منه قوله وما كان أزيد إن وجده في الحرم كره أخذه
وقيل يحرم ولا يحل إلا مع نية التعريف عبارته تدل على أن
التفصيل المتقدم لا فرق فيه بين الحرم وغيره وإنما يقع الفرق
في الزائد وهو ظاهر عبارة الشيخ ره في يه والقاضي وابن إدريس وجماعة
التحصيل وظاهر المفيد وابني بابويه أن لقطة الحرم يجب تعريفها مطلقا
قلت أو كثرت وهذا أولى والمصنف فرق بين الحرم وغيره فينبغي
خصوصا على القول بكراهة لقطته كما صرح به المصنف ره كلامه فإن اللقطة
مطلقا مكروهة فلا يظهر حينئذ للحرم خصوصية إذا عرفت هذا فاعلم أن الشيخ ره

في ف افتى بكراهيته لقطة الحرم وهو قول المفيد وابني بابويه وسلار ومستندهم
قول النبي ص لا تحل لقطة الحرم الا لمنشد اي معرف وقال الشيخ ره لا يجوز
اخذ لقطة الحرم ومستنده رواية علي بن ابي حمزة عن الكاظم ع في رجل
وجد دينارا في الحرم فاخذه قال بئس ما صنع ما كان له ان ياخذه قلت
ابتلي بذلك قال يعرفه قلت فانه قد عرفه فلم يجد له باغيا قال يرجع
الى بلده فيتصدق به على اهل بيت من المسلمين فان جاء صاحبه
فهو له ضامن قوله ولو تصدق به بعد الحول فكره المالك لم يضمن
على الاشهر هذا اختيار الشيخين ره في ية والمقنعة والقاضي في المهذب
لان الصدقة بها تصرف مشروع بالاجماع فلا يتعقبه ضمان وقال
الشيخ ره في ف وابن ادريس بالضمان لرواية ابن ابي حمزة ع المتقدمة
وفيها ضعف لان في طريقها وهب بن حفص وهو ضعيف قوله
ويكره اخذ الاداوة والمخصرة والنعلين والشظاظ والعصا
والوتد والحبل والعقال واشباهه ظاهر النهي تحريم اخذ الاداوة
والقربة وغيرهما من اوعية الماء والحذاء والسوط وكذا عبارة
عن علي بن بابويه والشيخ في ية حكم بكراهة اخذ ما الرقية به
كالاشياء المذكورة والمصنف ره اطلق كراهة التقاط الامور
المذكورة والمصنف ره اطلق والتحقيق هنا انه مع بلوغ القيمة درهما
فما زاد لا يجوز الالتقاط ومع عدم ذلك يجوز على كراهية شديدة
تدل على كراهية الالتقاط مطلقا ويدل على الحكم الاول رواية
داود بن ابي يزيد عن الصادق ع وكذا رواية عبد الرحمن عن ابي
عبد الله ع عن الصادق ع وعلى الحكم الثاني رواية حريز عن الصادق ع
لا بأس بلقطة العصا والشظاظ والوتد والحبل والعقال
واشباههن

تفصيل مطلق
واشباههن ويؤيد التفصيل المذكور حصول الاجماع على تحريم
اللقطة الى ذلك قوله ما يوجد في خربة او فلاة او تحت الارض
فهو لواجده هذا قول الشيخ ره وتبعه ابن ادريس والمستند
رواية محمد بن مسلم صحيحا عن احدهما ع قال سألته عن الورق
يوجد في دار فقال ان كانت الدار معمورة فهو لاهلها وان
كانت خربة فانت احق بها وجدت وقال في ط واختاره
العلامة انه ان كان عليه سكة الاسلام فلقطة والا اخرج
خمسه والباقي له وعليه الفتوى لانه مع وجود ترتب يد مسلم
فلا يحل الا عن طيب نفس منه واما مع عدمه فالاصل الاباحة
وعليه يحمل الرواية قوله ولو وجده في ارض لها مالك ولو
مدفونا عرفه المالك او البائع فان عرفه والا كان لواجده
المذكور او لا كان في ارض لا مالك لها اما لو كان في ارض
لها مالك او من باعه وانه يجب تعريف المالك او البائع وحكم
العلامة ره في كره بوجوب تتبع المالك والبائعين لو انكره
الاول وهو جيد فان عرفه احد منهم فهو له من غير بينة ولا علم
والا فاما ان يكون عليه اثر الاسلام اولا والاول لقطة
اجماعا ويجب تعريفه ولا يحل تملكه الا بعد التعريف والثاني
للشيخ فيه قولان احدهما انه لقطة لانطباق تعريف اللقطة
عليه فيراعى فيه احكامها من اعتبار الدرهم فيه والتعريف
وثانيهما انه لواجده وعليه المحقق الفتوى على ذلك لصدق
الكنز عليه وقد تقدم ان الكنز فيه الخمس هذا تحقيق هذه المسئلة

كل ما يجده في جوف دابة يجب تعريفه للمالك او البايع قوله ولو وجده
في جوف سمكة قال الشيخ اخذ بلا تعريف فرق الشيخان والقاضي
وابن حمزة بين الدابة والسمكة فانه في الدابة يجب تعريف البايع
فان عرفه كان له والا فهو لواجده وعليه الخمس واما في السمكة
فانه لواجده من غير تعريف ووجه الفرق ان الدابة مظنة ان
تكون قد ابتلعت شيئا من دار البايع بخلاف السمكة فان
مظنته ان يكون قد ابتلع من الماء فيكون حكمه حكم الملتقط
من فلاة او حفيرة او البحر ويؤيده رواية ابن بابويه عن عبد الله بن
جعفر الحميري قال سألته ع في كتاب عن رجل اشترى جزورا او
بقرة او شاة فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير
او جوهرا او غير ذلك لمن يكون فوقع ع عرفها البايع فان
لم يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه وسلار وابن ادريس لم يفرقا
بين السمكة وغيرها في وجوب تعريف البايع قل عن الدرهم
او كثر فان عرفه والا اخرج خمسه وكان له الباقي والتحقيق هنا
ما ذكره العلامة وهو ان ما يوجد في بطن الدابة او السمكة
اما ان يكون عليه اثر الاسلام او لا والاول يجب تعريفه
والثاني اما ان يشترط في تملك المباحات النية او لا فان كان
الاول فهو للواجد لعدم علم البايع به فينوي تملكه ويحتمل ضعيفا
تملكه لقصده ملك الجملة وهذا الموجود بمنزلة جزئها وليس بشيء
والثاني فهو لعدم اشتراط النية فحينئذ ينظر في الغالب من حال
الحيوان

الحيوان وهو هنا كما تقدم من ان الدابة تبتلع من دار البايع
والسمكة من البحر وقد ينعكس الحكم بان تبتلع السمكة من البايع
فانه صيد ثم من بركة محصورة للبايع وتبتلع الدابة من
الفلاة لكنه نادر فالفتوى اذن ما عليه الشيخ ره والشيخان
قوله لا يملك اللقطة بحول الحول وان عرفها ما لم ينو التملك
وقيل يملك بمضي الحول هنا فوائد الاولى ذهب الشيخ في ط
والنهاية وابن حمزة الى ان اللقطة لا يملك بمجرد انقضاء الحول
بل لا بد مع ذلك من نية التملك وهو الحق وعليه الفتوى
لاصالة بقاء الملك فلا يخرج عنه الا بدليل وليس ا
ولما رواه محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن اللقطة
قال لا ترفعوها فان ابتليت بها فعرفها سنة فان جاء
طالبها والا فاجعلها في عرض مالك يجري عليها ما يجري على
مالك الى ان يجيء لها طالب وقال الشيخ ره وابن ادريس يملك
بمجرد حول الحول لما رواه الحلبي صحيحا عن الصادق ع قال يعرفها
سنة فان جاء لها طالبها والا فاجعلها في عرض مالك
يجري عليها ما يجري على مالك الى ان يجيء الطالب وقال الشيخ
وابن ادريس يملك بمجرد حول الحول لما رواه الحلبي صحيحا عن الصادق ع
قال يعرفها سنة فان جاء لها طالب والا فهي كسبيل ماله ومثله
في رواية داود بن سرحان عن الصادق ع والفاء للتعقيب اجيب
بان قوله ع هي كسبيل ماله تشبيه والتشبيه لا يقتضي الاتفاق في
جميع الاحكام والا لكان هو هو وليس بل يكفي في مطلق التشبيه

الاتفاق في بعض الاحكام وهو هنا كذلك فان تشابه ما له جواز
التصرف باحد الامور الثلثة الثاني هل يشترط مع نية التملك التلفظ
باختيار الملك بان اخترت تملكها ام لا قال التقي نعم لان مع اللفظ
يحصل الملك يقينا بخلافه مع النية لا غيره وبه قال الشيخ ره في ف
وابن حمزه والفتوى على خلافه بل يكفي مجرد النية لاصالة عدم
الاشتراط ولقوله ع والا فاجعلها في عرض مالك والفاء للتعقيب
ولم يذكر اللفظ فلو شرط لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
الثالث انه مع نية التملك هل يثبت في ذمته ضمانها بمجرد النية
او متوقف على مجيئها بمجيء المالك ومطالبته نقل الشيخ ره في ط
القولين محتجا على الثاني بقولهم من وجد لقطة فليشهد ذا عدل
ولا يكتم ولا يعرف فان جاء صاحبها فليردها والا فهو مال الله
يؤتيه من يشاء والفتوى على الاول لوجوه الاول اصالة بقاء
الملك على مالكه فتملكه بغير اذنه موجب لضمانه الثاني قولهم
على اليد ما اخذت حتى تؤدي الثالث ان المطالبة تتوقف على
الاستحقاق فلو علل الاستحقاق بها لزم الدور ويظهر فائدة
القولين في مسائل الاولى وجوب عزلها من تركته قبل موته
على الاول وعدمه على الثاني الثانية وجوب الوصية بها على
الاول دون الثاني الثالث يكون الملتقط مستحقا للزكوة
لكونه غارما دون الثاني لعدم ثبوت شيء في ذمته الرابع
جواز استثناء قدرها من الربح الذي يجب فيه الخمس لكونه
دينا فيكون من المؤن فيخمس الباقي على الاول وعدم جواز استثنا
على الثاني قوله وفي المملوك تردد اشبهه الجواز منشاء التردد من

ان الالتقاط

من ان الالتقاط بجواز التملك ولا شيء من المملوك بقابل التملك ويؤيده
رواية ابي خديجة عن الباقر ع قال سأله ذريح عن المملوك فقال
ما للمملوك واللقطة والمملوك لا يملك من نفسه شيئا ومن ان المملوك
اهل للاكتساب وكل من هو اهل للاكتساب يجوز التقاطه فالمملوك يجوز
التقاطه وهو اختيار الشيخ ره في ط وف وقال المص ره انه اشبه
ووجه الاشبهية ان المملوك ان كان اهلا لان يملك فذلك ظاهر
وان لم يكن فلا نقص ان يكون انه للمولى الذي هو اهل للتملك
اذا تقرر هذا فاذا التقط المملوك فان كان باذن مولاه
صح وملكه المولى بعد التعريف اما من المولى او من المملوك
لكن بعد نية التملك وان كان بغير اذنه وكان امينا
تخير مولاه بين اقراره في يده وبين انتزاعه منه وان
لم يكن امينا وجب انتزاعه منه وهل يضمن بالاهمال تردد
المص ره في ذلك من حيث القدرة على الانتزاع فالاهمال
تفريط موجب للضمان ومن ان العبد مباشر للالتقاط ف
فيتعلق الضمان برقبته كالدين المستدان بغير اذن سيده
وكاروش الجنايات هذا كله مع علم السيد اما لو لم يعلم
فاتلفها المملوك فانها تتعلق بذمته يتبع بها اذا اعتق
كالقرض الفاسد قوله لا تدفع اللقطة الا بالبينة ولا يكفي
الوصف وقيل يكفي في الاموال الباطنة كالذهب والفضة
وهو حسن الاول قول ابن ادريس وهو الاولى لاصالة
عدم وجوب الرد لقوله ص البينة على المدعي والثاني قول
الشيخ ره في ف وط واستحسنه المص ره لافادته الظن القوي

وهو كاف لقوله ع نحن نحكم بالظاهر ولتعذر البينة في الاموال
الباطنة فلولا الاكتفاء بالوصف لزم تعذر الخلاص منها بخلاف
الاموال الظاهرة فانه لا يتعذر الاطلاع عليها فيمكن اقامة البينة
بها قوله وان لم يعين بها ففي رد العبد من المصر دينار ومن خارج
البلد اربعة دنانير على رواية ضعيفة يعضدها الشهرة هذه رواية
ابن سنان عن الصادق ع قال قال النبي ص جعل ذلك وسبب ضعفها
ان في طريقها سهل بن زياد وهو مطعون عليه ومحمد بن الحسن بن شمون
وهو غال قوله والحق الشيخان البعير استنداً اليها العدم وقوفه
على مستند لخصوصها وقد قال الشيخ في ط وقد لم ينص اصحابنا
على شيء من جعل اللقطة كالضوال الا على اباق العبد وفيما عداه
اجرة المثل وقال في ط لا يستحق الراد شيئاً الا بجعل صاحبه
وهو اختيار ابن ادريس وهو موافق للاصل قوله لا يضمن
الملتقط في الحول لقطة ولا لقيطا ولا ضالة ما لم يفرط
هذا اذا التقط بنية التعريف لان يده يد امانة فلا يضمن
الا بالتفريط اما لو التقط بنية التملك في الحال او نوى التملك
في اثناء الحول او الخيار فانه يضمن بمجرد تلك النية حتى يصل
الى المالك وان لم يفرط كتاب المواريث من الفقهاء من
يعبر عن هذا الكتاب بالفرائض وما ذكره المص هنا احسن
لشموله الارث بالفرض والقرابة بخلاف الاول فانه مختص ببعض
مسمى في الكتاب اصطلاحا وهنا فوائد الاولى كان التوارث
في اول الاسلام بالحلف فكان الرجل يقول للرجل دمي دمك وحقي
حقك ومالي مالك تنصرني وانصرك وترثني وارثك فيتعاقدان
بينهما على ذلك والى الاشارة بقوله تع والذين عاقدت ايمانكم
فآتوهم

فآتوهم نصيبهم ثم نسخ وصار التوارث بالاسلام والهجرة فاذا كان
للمسلم ولد لم يهاجر ورثه المهاجرون دون ولده والى الاشارة
بقوله والذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء
ثم نسخ بالتوارث بالرحم والقرابة والى الاشارة بقوله تع
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ونزلت اية المواريث الثانية
تعلم المواريث من مهمات الشرع لما رواه الشيخ عنه ع تعلموا
الفرائض وعلموها الناس فانه نصف العلم وهو منسي وهو
اول شيء ينزع من امتي وعنه ع برواية ابن مسعود تعلموا
الفرائض وعلموها الناس فانه نصف العلم فاني امرؤ
مقبوض وسيقبض العلم وتظهر الفتن حتى يختلف الرجلان
في فريضة لا يجدان من يفصل بينهما الى غير ذلك من الروايات
الثالثة الارث اما نسب وسبب فالنسب اتصال شرعي
بين شخصين لانتهاء احدهما في الولادة الى الاخر او انتهائهما
الى غيرهما واحترزنا بالشرعي عن الزنا فانه لا نسب به
لقوله ص وللعاهر الحجر والسبب اتصال شرعي بين
شخصين يوجب لاحدهما ان يرث الاخر مع انتفاء ذي
الانساب المتحققين للارث وفيه نظر لانتقاضه بالزوجية
فانا نحكم بالارث هنا مع وجود النسب فالاولى ان يقال
هو اتصال شرعي بالزوجية والولاء قوله والنسب ثلث مراتب
المراد بترتيب هذه الطبقات الثلث ان الثانية لا ترث
مع وجود واحد من الطبقات الاولى مستحق للميراث وكذا
الثالثة لا ترث مع وجود واحد من ~~الطبقة~~ منهم غير ممنوع باحد
الموانع قوله ولا يرث الكافر مسلما حربيا كان الكافر
او ذميا او مرتدا انما لم يرث الكافر المسلم لوجوه الاول قوله تع

ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلو ورث الكافر المسلم لكان له عليه
والاية سبيل وهو منفي بالاية الثاني قوله الاسلام يعلو ولا يعلى
عليه فلو ورث الكافر المسلم لكان عاليا عليه وهو منفي الثالث
قول الصادق ع نحن نرثهم ولا يرثونا قوله ويرث المسلم الكافر
اصلنا وتركهم هذا مذهب الاصحاب وعليه اجماعهم وتظا
روايا تهم ولعموم ايات الارث خرج ارث الكافر من المسلم
للاجماع فيبقى الباقي ولقوله ص الاسلام يعلو ولا يعلى عليه
وتوريث المسلم يقتضي علوه على الكافر وخالف القوم لقوله ص
لا توارث بين اهل ملتين وليس حجة لان التوارث يقتضي ارث
كل واحد من صاحبه ونحن لا نقول به فانا نمنع ارث الكافر
من المسلم فقد عملنا بالخبر قوله ولو كان الوارث المسلم واحدا
لم يزاحمه الكافر وان اسلم لان الارث لا يتحقق هنا فيه هذا الحكم
في غير الامام ظاهر لا خلاف فيه اما لو كان الواحد هو الامام
ففيه خلاف قال الشيخ ره واختاره ابن ادريس انه لا يزاحمه
ايضا وان اسلم وليس للامام شيء ونسب هذا القول
الى المصنف ره وقال الشيخ في ط ان اسلم قبل نقل المال الى بيت المال
ورثه الكافر اذا اسلم وان اسلم بعد نقله اليه فلا شيء له وهذا
التفصيل لا وجه له اما الثاني فاحتج له المصنف في نكت برواية ابي بصير
عن الباقر ع في رجل مسلم وله ام نصرانية وله قرابة قال ان اسلمت
امه كان ميراثه لها وان لم تسلم امه واسلم بعض قرابته فان
ميراثه له فان لم يسلم من قرابته احد فان ميراثه للامام ع قوله
وللزوجة المسلمة الربع مع الورثة الكفار والباقي للامام ع
ولو اسلموا او احدهم قال الشيخ يرد عليهم ما فضل عن سهم الزوجية
وفيه تردد

وفيه تردد في هذه المسألة اقوال ثلثة الاول ان الزوجة لا يرد
عليها بل الباقي للامام ع والزوج يرد عليه كما تقدم وهو
قول الشيخ في النهاية والايجاز والمبسوط وفي الانتصار الثاني انه يرد
عليها كالزوج وبه قال المفيد في غرية لرواية ابي بصير عن الصادق ع
قال قلت رجل مات وترك امراته قال المال لها قال قلت امراة
ماتت وتركت زوجها قال المال له الثالث قال ابن بابويه يرد
عليها في الغيبة لا مع الظهور والفتوى على الاول وسيأتي
تحقيقه ومنشأ تردد المصنف ره من قول الشيخ ره بالرد عليهم
ومن انا ان قلنا بالرد عليها كالزوج فهي كالواحد فقد تقدم
ان مع الواحد لا مشارك معه لمن اسلم وان قلنا بعدم الرد
فلا وجه لاطلاق الشيخ بل ينبغي تقييده بعدم القسمة بينها وبين
الامام ع قوله روى مالك بن اعين عن ابي جعفر ع في نصراني
مات وله ابن اخ وابن اخت مسلمان واولاد صغار لابن الاخ
الثلثان ولابن الاخت الثلث وينفقان على الاولاد بالنسبة
فان اسلم الصغار دفع المال الى الامام فان بلغوا على الاسلام
دفعه الامام اليهم وان لم يسلموا دفع الى ابن الاخ الثلثان والى
ابن الاخت الثلث ذكر مضمون هذه الرواية الشيخان في يه وه
والصدوق في المقنع وهي من المشاهير لكن وقع الاجماع على ان
الطفل تابع لابيه في الكفر ولهذا يسترق كما يسترق ابوه الكافر
وح يكون الارث لابن الاخ وابن الاخت ولا معنى للانفاق ولا لا
نفاق واختلف المتاخرون في توجيهها على قولين الاول ان كفر
الطفل ليس حقيقيا والا لاستحق العقاب في الاخرة لو مات على طفوليته

ولبس كذلك وايضا ان الكفر الحقيقي انما يحصل من الفاعل مباشرة
والطفل يحصل منه ذلك وح يكون الكفر للطفل بالتبعية مجازا
لا حقيقة والمانع من الارث هو الكفر الحقيقي الثاني انه على تقدير
كفر الطفل حقيقة ملك الوارث المذكر قبل القسمة ليس ملكا مستقرا
ولهذا لو اسلم وارث اخر قبل القسمة جاز ان كان اولى وشارك
ان كان مساويا وح جاز كون المذكر عفارا لم يقسم بعد وح
اسلامهم يكونون اولى من ابن الاخ وابن الاخت وفي الوجهين
نظر اما الاول فلانا نمنع ان التبعية ليست حقيقة وسند المنع
ما قلناه من الاستغراق وايضا لو لم يكن التبعية حقيقة لزم جواز
سلب الكفر عنه فيكون مسلما والا لزم ثبوت منزلة بين المنزلتين
وهو باطل لما تقرر في الاصول سلمنا ان التبعية ليست
حقيقية بل مجاز لكن لا نسلم ان ذلك كاف في الارث بل السبب
هو الاسلام الحقيقي وهو منتف هنا واما الثاني فانه لا اشعار
في الرواية ولا الفتوى بذلك فيكون التاويل غير مطابق ولما
عرفت هذا فاعلم ان ابن ادريس ره منع الرواية اما لكونها من الآ
الآحاد او لكونها مخالفة للاصول وحكم بان الارث لابن الاخ
وابن الاخت والانفاق عليهما لكون السبب النفقة مخصوص
وليس هنا واحد منها واما العلامة فحمل الرواية على الاستحباب
بمعنى ان الارث ثابت لابن الاخ وابن الاخت لكن يستحب لهما
مع اسلام الصغار دفع المال الى الامام على الوجه المذكور ويحسب بدفعه
الى الصغار عند تحقق اسلامهم مع البلوغ وهذا حمل حسن قوله المسلمون
يتوارثون وان اختلف اراؤهم وكذا الكفار وان اختلفت مللهم
هذا الحكم

هذا الحكم في المسئلتين صحيح مذهب المص والشيخ ره واتباعه وابن ادريس ره
نعم خالف المفيد ره في المسئلة الاولى فقال ان المؤمنين يرثون
اهل البدع من المعتزلة والمرجئة والخوارج والحشوية وغيرهم
وهؤلاء لا يرثون اهل الايمان كما يرث المسلمون الكفار
من غير عكس مع ان بعض نسخ المقنعة ما توقف قول الشيخ ره
في ذلك فانه اما مصلح او رجوع من المصنف ويرد تحكم المذكور
والفتوى على ما قاله الشيخ ره لان المقتضي للتوارث هو الاسلام
لا غير نعم الغلاة والمجسمة والخوارج والمرجئة والجبرية
لا يرثون غيرهم من ارباب المذاهب لانهم منكرون لما علم
ضرورة من دين النبي صلعم فهم كفرة والكافر لا يرث المسلم كما نقلنا
وخالف التقي في المسئلة الثانية فقال ان كفار ملتنا يرثون
غيرهم من الكفار ولا يرثون منهم فان اراد بكفار ملتنا
اهل البدع فهم مقرون على دينهم فيرث بعضهم من بعض
وان اراد كفار من اظهر كلمة الشهادة فهو حق لان لهم
خصوصية بذلك على غيرهم فهم يرثون غيرهم من الكفار
ولا ينعكس ومن ليس من فطرة يستتاب فان تاب والا
قتل وتعتد زوجته عدة الطلاق مع الحيوة وعدة الوفاة
لا معها هذا مما لا خلاف فيه عند اصحابنا لكن الشيخ ره في بعض زاد
فيه انه اذا لحق بدار الحرب ولم يقدر عليه ان يقسم ميراثه
بين اهله ويتبعه القاضي ونازعه ابن ادريس قائلا بان الاصل
بقاء الملك على مالكه ولا دليل على قسمة امواله بارتداده
وقال وقد رجع الشيخ ره من ذلك في ط وف وهذا هو المعهود

المفيد بقوله لو مات المرتد كان ميراثه لوارثه المسلم ولو لم يكن له
وارث الا الكافر كان ميراثه للامام عليه السلام على الاظهر هذا قول الشيخ ره
في كتب الفتاوى وعليه الاتباع وباقي الفقهاء لكن روى الشيخ ره
في الاستبصار وابن بابويه في المقنع ان ميراثه لولده الكفار
مع عدم المسلمين وهو رواية ابن ابي عمير عن ابراهيم بن عبد
الحميد عن رجل قال قلت للصادق عليه السلام نصراني اسلم ثم رجع الى النصرانية
ثم مات قال ميراثه لولده النصارى ومسلم تنصر ثم مات قال ميراثه
لولده المسلمين وحملها الشيخ ره في يب على التقية ومنهم من ضعفها
لجهالة الرجل فتح مسألة وحمل الشيخ اولى لان الصدوق رواها
في المقنع عن عبد الحميد ولم يرسلها قوله ولا يمنع لو كان
خطاء وقال الشيخان يمنع من الدية لا خلاف في منع القتل
عمدا ظلما من الارث وقيد الظلم ليخرج القتل حدا او قصاصا
فانه غير مانع واختلف في الخطاء على اقوال
ثلثة الاول قول ابن ابي عقيل بالمنع مطلقا لرواية فضيل بن يسار
عن الصادق عليه السلام لا يرث الرجل الرجل اذا قتله وان كان خطاء ولرواية
هشام بن سالم صحيحا عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا ميراث
للقاتل الثاني قول المفيد ره وسلار بالارث مطلقا لرواية
عبد الله بن سنان صحيحا عن الصادق عليه السلام قال سألته عن رجل قتل امه
ايرثها قال ان كان خطاء ورثها وان كان عمدا لم يرثها ومثله
رواية محمد بن قيس موثقا عن الباقر عليه السلام عن علي عليه السلام الثالث التفصيل
وهو انه يرث من غير الدية اما الاول لعموم ادلة الارث

الميراث

الميراث ولعدم العلة في العمد وهو مقابلته بنقيض مطلوبه كفى
للناس عن قتل مورثهم واما الثاني فللجمع بين الروايات
ولانه مامور بتسليم الدية الى اهل المقتول ثم قد يكون مسلمها الى
اهله فلا يكون وارثا هنا وهذا التفصيل مذهب الشيخ
في ط وف وابن الجنيد والمرتضى والتقي والقاضي وابن ادريس
وابن حمزة ونقله الشيخ عن المفيد ولعله قال في الحج لو كنا نحن
وهنا فوائد الاولى القتل العمد مانع من الارث سواء كان
مباشرة او تسببا حتى انه لو شهد زورا بالقتل فقتل الحق
عليه بشهادته منع الارث الثاني المشارك في القتل كالقاتل
لتناول الادلة وهل يلحق الناظر والممسك بالقاتل استشكله العلامة
لخروجهما عن عدم المباشرة ومراعاتهما القاتل على القتل
اذ لولا الامساك والنظر لما تمكن من القتل المخصوص فكانا
كالمشارك ويظهر ان المنع في الممسك اقوى لانه جزء السبب منه ره
بخلاف الناظر الثالث الحق ابن الجنيد شبه العمد بالمنع
الارث وسلار الحقه بالخطاء ويختار العلامة الاول
لعموم قوله صلى الله عليه وآله القاتل لا يرث بناء على ان اللام فيه للجنس
خرج الخطاء بالدليل فيبقى الباقي وفيه نظر للمنع من كون
اللام للجنس والجمع من كونه في اسم الجنس للعموم ويقوى عندي
التفصيل وهو انه ان كان السبب ممنوعا منع الارث
والا فلا قوله وهل كذلك بان منع الوارث من القصاص او الى
لا وفي رواية لهم المنع حتى يضمن الوارث الدية ما اختاره
هو مذهب ابن ادريس وجماعة من المحققين لقوله تعالى ومن قتل

مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا مبينا ومن العرفان يستلزم رفع
السلطان الثابت بالكتاب وايضا الثابت في العمل بالاصل
ليس الا القصاص وانما يثبت الدين صلحا والقصاص
لا حق للديان فيه فليس لهم منع على انا نقول لو كان
للديان ان تسلط عليهم منع القصاص لزم انتفاء الحكمة في شرعيته
وهو الردع عن القتل لقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة لكن اللازم
باطل فكذا الملزوم واما بيان الملازمة فان جواز اعتراض الغرماء
مستلزم للتجري على قتل من عليه الديون اتكالا على جواز اعتراضهم
واما الرواية المشار اليها فهي ما رواه ابو بصير قال سألت الصادق ع
عن الرجل يقتل وعليه دين وليس له مال فهل للاولياء ان يهبوا
دمه لقاتله جائز فقال ان اصحاب الدين هم الخصماء للقاتل
فان وهب اولياؤه دمه للقاتل فجائز وان اراد القود فليس
لهم ذلك حتى يضمن الدية للغرماء وعليها فتوى الشيخ في باب قضاء
الدين عن الميت وجعل ابن ادريس مستند الشيخ في خبره واضعفوا
عن الصادق ع انهم اذا اخذوا الدية فليقضوا عنه الدين فاولها
ابن ادريس بكون القتل عن عمد وهو وهم منه قوله يرث الدية
من يتقرب بالاب ذكرا او انثى والزوج والزوجة ولا يرث من يتقرب
بالام وقيل يرثها من يرث المال الاول قول الشيخين في ... ومن
تبعهما وابن ادريس في كتاب الميراث لتظافر الروايات بذلك منها
رواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال قضى علي ع ان الدية يرثها
الورثة الا الاخوة من الام فانهم لا يرثون من الدم شيئا والثاني
قول الشيخ في ... واختاره ابن ادريس في كتاب الجنايات لعموم
اية الارث والاول في فتاوى الاصحاب ولما تقرر في الاصول من تقديم
الخاص

الحكمة

الخاص على العام لو تعارضا قوله اذا لم يكن للمقتول ولي او وارث سوى
الامام فله القود او الدية مع التراضي وليس له العفو وقيل له
اكثر الاصحاب بل كلهم على عدم جواز العفو للامام ع لرواية
ابي ولاد الحناط عن الصادق ع وقال ابن ادريس له لكونه وليا
مستحقا فيكون له العفو كغيره من الاولياء قوله ولو لم يكن
وارث سوى المملوك اشتري مولاه على اخذ قيمته واعتق
ليحوز الارث ولو قصر المال عن قيمته لم يفك وقيل يفك
ويسعى في باقيه الاول قول المفيد و... وهو المشهور بين الاصحاب
عدم وجود الشرط وخرج ما اذا وقعت التركة فيبقى الباقي
على اصله ونقل ابن الجنيد والشيخ والقاضي عن بعض الاصحاب
انه يشترى منه بقدر التركة ويعتق ويستسعى في باقي ثمنه
قال العلامة ره وهذا ليس بعيد من الصواب لان عتق
الجزء يشارك عتق الجميع في الامر المطلوب شرعا فيساويه
في العتق في الحكم وايضا هذا الجزء لو كان حرا وارثا بالفعل
وكل مملوك لو كان حرا كان وارثا يشترى ويعتق فهذا الجزء
يشترى ويعتق اما المقدمة الاولى فلان الكلام على تقديره
وهو اجماعي وعليه النص واما الثانية فلانا نأتي من النصوص
والاول اظهر في الفتوى لان وجود المقتضي غير كاف في الحكم
بل لا بد من عدم المانع وهو غير منتف هنا فان اضرار المالك
بالتبعيض مانع والضرر خلاف الاصل وهنا فوائد الاولى
من عقد بيع لتحرير المملوك السيد نعم لو امتنع سقط اعتبار
العقد وقهر على اخذ الثمن وكذا لابد من صيغة التحرير من
شرط الارث وهو التحرير الثاني لا يجب دفع ازيد من القيمة

بل حمه المثل الاعلى الثالث انما يتولى الشراء والعتق الحاكم الشرعي نعم
لو كان للميت وصي مطلق امكن ان يتولى ذلك وان لم يستاذن
المالك الحاكم ره الرابع لا فرق في الوضوح بين العتق وغيره
ممن يسري الى الحرية فيفك المدبر والمكاتب بنوعيه وام الولد
لوجود المعنى في الجميع الخامس لو كان المدبر متساويا في عتق
بعد موت من دبره فان كان الوارث متعددا ورث نعم
لانه عتق قبل القسمة وان كان واحدا لم يرث لعدم القسمة
قوله ويفك الابوان والاولاد دون غيرهما وقيل يفك
ذو القرابة وبه رواية ضعيفة اختلف الاقوال هنا في ثلث
مسائل الاول فك الابوين وهو اجماع من الطائفة وان كا
ابنا بابويه لم يذكرا غير الام لكنهما لم ينفيا الاب فحصل الاجماع
بعد عصرهما على فك الابوين الثاني فك الاولاد للصلب خاصة
دون اولادهم وبه قال المفيد وابن حمزة وابن ادريس ونفاه
واقتصر على الابوين خاصة الثالث فك ذي الرحم والقرابة مط
وهو قول الشيخ في يه والقاضي والتقي وابن الجنيد ره واستوجهه العلامة ره
واما الروايات فاقسام الاول رواية عبد الله بن طلحة عن الصادق ع
قال سالته عن رجل مات وترك مالا كثيرا وترك اما واختا
مملوكتين تشتريان من مال الميت ثم تعتقان وتورثان قيل وفي سندها
ضعف مع اشتمالها على توريث الاخت مع الام وهو خلاف المذهب
ويمكن ان يقال ليس المراد الجمع بل اتفاقهما في الحكم الثاني رواية
ابن بكير عن بعض اصحابنا عن الصادق ع قال ان مات الرجل وترك اباه
وهو مملوك

وهو مملوك او امه وهي مملوكة او اخاه او اخته وترك مالا والميت حر
اشتري مما ترك ابوه او قرابته وورث ما بقي من المال فكان
هذه هي المسائل المرمي بالضعف في كلام المصنف ره لارسالها الثالث
رواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع في الحسن قال قضى امير المؤمنين ع
في الرجل يموت وله ام مملوكة وله مال ان تشترى امه من ماله
ويدفع اليها بقية المال اذا لم يكن ذو قرابة لهم سهم في الكتاب الرابع رواية
جميل بن دراج حسنا قال قلت له الرجل يموت وله ابن مملوك
قال يشترى ويعتق ويدفع اليه ما بقي والفتوى على فك كل ذي
رحم قوله في الزوج والزوجة تردد ينشا من فتوى الشيخ في يه
بالفك وتمسكا برواية سليمان بن خالد صحيحا عن الصادق ع قال
كان علي ع اذا مات الرجل وله امراة مملوكة اشتراها من ماله
واعتقها وورثها ومن اصالة عدم الفك وعدم جبر المالك
على البيع خرج ما تقدم وبقي الباقي على منعه قال الشيخ
وان المراة لا ترث سوى الربع والباقي للامام ع وحينئذ
جاز ان يكون علي ع فعل ذلك تبرعا وهو غير متنازع فيه
قال العلامة ره هذا التعليل فيه نظر لان كون الزوجة لها
الربع لا عنه لا ينافي الرواية لاحتمال ان قيمتها اقل من الربع
فيشترى ثم يعطى بقية الربع وفي النظر نظر لان الشيخ لا ينفي هذا
الاحتمال وانما ذكر احتمال التبرع لان مع وجوده لا يلزم المطلوب
قوله ومن تحرر بعضه يرث ويورث بما فيه من الحرية ويمنع بما فيه
من الرقية اما الارث من البعض فبقدر ما فيه من الحرية فظاهر
لانه لا يملك سوى ذلك القدر فينتقل الى وارثه واما ارثه

فيقول اذا نفسه حرّ مثلا فاما ان يكون ذا فرض اولا فان كان
الاول على من فرضه بقدر حريته فتعطي الام نصف الثلث مع
عدم الحاجب ونصف السدس مع وجوده وكذا الكلام في غير
النصف من الكسور وغير الام من الوارث وان كان الثاني اعطي
نصف حصته ان كان نصفه حرا وهكذا ويعطي الباقي من التركة
لغيره من الوارث مع مراعات الاقربية فيهم فيقدم الولد مثلا
على الاخ والاخ على العم فلو مات شخص وله ولد نصفه حر اعطي
نصف التركة فلو فرض له اخ كذلك اعطي نصف النصف الباقي
وهو ربع ولو فرض له عم ايضا نصفه حر اعطي نصف الربع وهو
ثمن فيكون الثمن الباقي للامام اذا لم يكن معتق ولا ضامن جريرة
ومن هنا يقال اي تركة يرث فيها الابن والاخ والعم قوله والنصف
يجتمع مثله ومع الربع والثمن مع الثلث والسدس ويجتمع
يجتمع الربع والثمن ويجتمع الربع مع الثلث بين الثلث والسدس
ويجتمع الثمن مع الثلثين والسدس ولا يجتمع مع الثلث ولا الثلث
مع السدس تسمية السهام المسمات في الكتاب هي الستة المذكورة
وهي النصف ونصفه ونصف نصفه والثلثان ونصفه ونصف نصفه
والاجتماعات فوق الثنائية وهي بحسب الحصر العقلي ستة وثلثون
حاصلة من ضرب الستة في نفسها باسقاط ربعه عشر للتكرار فان
القول النصف مع الربع مثلا هو الربع مع النصف وهكذا في غيرها ويسقط
ايضا سبعة لعدم الاتفاق يبقى خمسة عشر ذكرها المصنف منها
عشرة واهمل خمسة الاول النصف مع الثلثين لبطلان القول كزوج
مع اختين الثلثان مع الربع الثاني الثلثان مع الثلث الثالث
الثلثان مع السدس الرابع السدس مع السدس وهذه الاربعة

والثمن الربع ويجتمع

غير ممكنة الا نادرا البطلان القول فلذلك حصر المصنف الاحتمالات الثنائية وهي بحسب ...

لا ادري

لا ادري لم اهملها ولنضع لوحا ليسهل مع النظر فيه كيفية الاجتماعات
وما يمكن منها شرعا وما لا يمكن شرعا بل يمتنع شرعا كل ذلك
على سبيل التسمية في الاصل والافيا لاتفاقيات ليس البحث فيها
فانه ربما اتفق اجتماع ما يمتنع تسميته في الفريضة كما نظر للمقابل
كزوجة وبنت وثلث بابنين فان فيها ثمنا وربعا قوله
ولا الثلث مع السدس تسمية انما قال تسمية لانه قد يجتمع
معه لكن لا تسمية بل اتفاقا كزوج وابوين والام محجوبة
بالاخوة فان للزوج النصف وللام السدس والباقي وهو
الثلث للاب بالقرابة اتفاقا قوله مسئلتان الاول
التعصيب باطل وفاضل التركة يرد على ذوي السهام
عدا الزوج والزوجة والام من حجبها على تفصيل ياتي
التعصيب توريث العصبة قال الجوهري عصبة الرجل
بنوه وقرابته لابيه وانما سموه عصبة لانهم عصبوا به
اي احاطوا به فالاب طرف والابن طرف والعم جانب والجمع
عصبات وشرعا يبحث عن العصبة في بابين احدهما
في محل البحث شيئا في نفسها هنالك وثانيهما في المواريث
ويراد بها كل من انتسب الى الميت من جهة الاب اذا عرفت
هذا فهنا فائدتان الاول في كيفية التعصيب وذلك ان
يترك الميت من الورثة من له سهم في كتاب الله وتفصيل
بعد ذلك الفضل فقال الجمهور انه يعطي ذلك الفضل للعصبة
كما اذا خلف الميت بنتا واحدا وله اخ وابن اخ او اختا وحده
وله عم او ابن عم فان البنت لها النصف في المسئلة الاولى وكذا

الاخت في الثانية بقي النصف الباقي يكون للاخ او ابنه
مع عدمه في الاولى وللعم او ابنه مع عدمه في الثانية وكذا
غيرهما من المسائل مما يكون فيها فضل عن ذوي السهام عندنا
ان الباقي بعد ذوي السهام وعندنا ان الباقي بعد ذوي
السهام يكون لهم لا للعصبة فيكون الباقي للبنت فالرد
في الاولى وكذا الاخت في الثانية الثاني استدل اصحابنا
على الرد على ذوي السهام بوجوه الاول قوله تعالى واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ولا خلاف ان الاقرب
من ذوي الارحام اولى بصاحبه من الابعد في كل شيء
من الميراث او غيره ولهذا انقدم الاب على الاخ والاخ على
العم واذا كان كذلك كانت البنت اولى من الاخ والاخت
من العم في الفاضل عن سهمها وذلك هو المطلوب الثالث قوله تعالى
ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك
وجه الاستدلال انه شرط في ارث الاخت انتفاء الولد
فلا يكون وارثة مع البنت لان البنت ولد ولو كانت الاخت
تستحق النصف بالتعصيب لزم ان يكون قوله ولد زائدا
بغير فائدة وهو باطل اجماعا واذا كان كذلك بطل القول
بالتعصيب الرابع اجماع اهل البيت ع على بطلان القول به
واجماعهم حجة كما تقرر في الاصول ولذلك فقد وردت اخبارهم ع
وتظافرت متواترة بذلك وروى عبد الله بن كثير عن جنيد البزاز
عن الصادق ع قال المال للاقرب والعصبة في فيه التراب احتج
الجمهور

[illegible] الاسماء [illegible] ولا تعسر علينا ابو محمد وعز [illegible] الطاهر [illegible] العصوبي

الجمهور بوجوه الاول قوله تعالى اني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي
عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني وجه الاستدلال انه طلب الولي للتعصيب
لم يخص السؤال بالولي بل قال وليا ولبيته فلما خصصه به دل
على ان بني عمه يرثونه مع البنت فلذلك لم يطلبها الثاني ما رواه
ابن طاوس عن ابن عباس عن النبي ص انه قال الحقوا بالاموال
الفرائض فما انفقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر الثالث ما رواه
جابر ان امرأة جاءت بابنتي سعد بن الربيع فقالت يا رسول الله
ان اباهما قتل يوم احد واخذ عمهما المال ولا تنكحان الا ولهما
مال فقال النبي ص سيقضي الله في ذلك فانزل الله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق
اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فدعى النبي ص عمهما وقال له اعط
الجاريتين الثلثين واعط امهما الثلث وما بقي فهو لك واجيب
عن الاول بان التخصيص بالسؤال للولي لتغليب الذكر او لا
ارادة الجنس لولا ان الذكر مطلوب طبعا وعن الثاني بالمنع
من صحة الخبر ولذلك ورد عن ابن عباس انه انكره ورواه ابو طالب
الانباري عن محمد بن احمد البربري مرفوعا الى قارب بن مضرب
قال قلت لابن عباس روى اهل العراق عنك وعن طاوس
ان ما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر قال امن اهل العراق
انت قلت نعم قال ابلغ اني اقول ان قول الله عز وجل
آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من
الله وقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله

وهل هذه الا فريضتان وهل ابقينا شيئا ما فلئ بهذا
ولا ابن طاوس بن ويبر قال قال عمر بن مصرف فلقيت طاوسا
فقال لا والله ما رويت هذا وانما الشيطان القاه على
السنتهم وهذا يكون اخذ العم الباقي عوضا عن قيامه
في مالهما قوله لا عول في الفرائض لاستحالة ان يفرض الله
سبحانه في مال لا يفي به بل يدخل النقص على المسئلة او
البنات او الاب او من يتقرب بهو سيأتي بيانه ان شاء الله
قال الجوهري العول ايضا عول الفريضة وقد عالت اي ارتفعت
وهو ان يزيد سهامها فيدخل النقصان على اهل الفرائض
قال ابو عبيد اظنه ماخوذ من الميل اي من قولهم عال الشيء
اي مال وذلك ان الفريضة اذا عالت فهو ميل على اهل
الفريضة جميعا فتنقصهم ويقال ايضا عال زيد الفرائض
واعالها بمعنى يتعدى ولا يتعدى شرعا في الحقيقة هو ضد
التعصيب فان التعصيب توريث العصبة ما فضل عن ذوي
السهام والعول نقصان التركة عن ذوي السهام كالاختين
وزوج فان للاختين الثلثين وللزوج النصف فقد زادت
السهام سدسا ونقصت التركة عنه وكابوين وبنتين وزوجة
فان للابوين السدس وللبنتين الثلثين والثمن فقد زادت
ثمنا ونقصت التركة عنه فعندنا يدخل النقص على الاختين
والبنتين فتعطى الاختان في المسئلة الاولى ثلثة من ستة
وكان لهما اربعة ويعطى الزوج ثلثة وفي الثانية يعطى الابوان
اربعة

ثمانية من اربعة وعشرين ويعطى الزوجة ثلثة منها يبقى ثلثة عشر
للبنتين وقد كان لهما ستة عشر منها والضابط في دخول
النقص عند اصحابنا الامامية ان كل من لم يذكر له في القرآن
الا فرض واحد فان النقص يدخل عليه كالبنات والاخوات
وكل من ذكر له فرض قلة وفرض كثرة لا يدخل عليه النقص كالزوجين
والام والاخوة من قبلها وفي ذكر ع الحصر ثم الاب عطفه على البنات
نظر لان الاب مع الولد لا ينقص سهمه عن السدس ومع
عدم الولد ليس بذي فرض ومسئلة العول تختص بذوي
الفروض وعند الجمهور يدخل النقص على جميع ذوي الفروض
موزعا عليهم بان يزيد السهم الزائد على الفريضة فان مسئلة
الاولى الفريضة فيها ستة لان الثلثين من ثلثة والنصف
من اثنين وهما متباينان فتضرب احدهما في الاخرى فالفريضة ستة
فللاختين اربعة منها يبقى اثنان لا يفي بحق الزوج وهو
ثلثة فيبقى له واحد فتزيده على الفريضة فيصير سبعة للزوج
منها ثلثة وللاختين اربعة والمسئلة الثانية الفريضة فيها اربعة
وعشرون لان فيها ثمنا وسدسا ومخرجاهما متوافقان بالنصف
فتضرب نصف احدهما في الاخر يبلغ ذلك ويحصل النقص
على البنتين ثلثة فتزيدها على الفريضة فيصير سبعة وعشرين
للابوين ثمانية منها وللبنتين ستة عشر منها يبقى ثلثة
للزوجة هي تسع الفريضة فقد صار ثمنها تسعا وهي المسئلة
المعروفة بالمنبرية احتج اصحابنا بوجوه الاول انه لا بد من

سن مخالفة ايات المواريث فكلما كانت المخالفة اقل اولى فهو قولنا لانا
اذا ادخلنا النقص على الاختين او البنتين خاصة كان اجماعا
فاذا ادخلتم النقص على الزوجين والابوين كان اختلافا فيه
والاخذ بالاجماع اولى من الاخذ بالخلاف واحوط للبراءة
الثالث ان كل واحد من الابوين والزوجين له سهمان اعلى
وادنى وليس للبنت والبنتين والاختين الا سهم واحد
فاذا ادخلنا النقص عليهن صار لهن سهمان اعلى وادنى فتستوى
ذوو السهم فى ذلك الرابع اجماع ائمتنا عليهم السلام وهو حجة كما مر
فى الاصول الخامس تواتر اخبار اهل البيت كرواية محمد بن مسلم
قال اقرانى ابو جعفر ع كتاب الفرائض التى هى املاء رسول الله ص
بخط على ع فاذا فيه ان السهام لا تعول وفى رواية زرارة عن
الباقر ع ان السهام لا تعول وعنهم عن على ع من شاء باهلته ان
الذى احصى رمل عالج ما جعل فى مال نصفا وثلثا وربعا ورواية
الزهرى مرفوعا الى ابن عباس ان اول من اعال الفريضة عمر بن الخطاب
فقال له زفر فهلا اشرت عليه فقال هبته وكان رجلا
مهيبا احتج المخالف بوجوه الاول انه اذا كانت التركة قاصرة
عن الديون يدخل النقص على الجميع فكذا اذا كانت قاصرة عن السهام
يدخل النقص على الجميع قياسا على المديون والجامع انها حقوق
تعلقت بالمال ولا وفاء فيه فادخلنا النقص على الجميع والا لزم
الترجيح بغير مرجح الثانى ان عمر حكم بالعول ولم ينكر عليه احد
من الصحابة فصار اجماعا الثالث روى سماك بن حرب عن عبيدة
السلمانى

السلمانى قال كان على ع صار ثمن المرأة تسعا والجواب عن الاول
ان القياس باطل عندنا خصوصا فى الاصول سلمنا لكن الفرق
حاصل بين الديون والسهام وان الديون ثابتة فى ذمة
الميت فاذا قضى عما سمى لهم لم يبق لهم شىء سلمنا المساواة
للديون لكن المرجح فى السهام حاصل وهو ما ذكرنا ان البنتين
والاختين ليس لهما النصيب الادنى وعن الثانى بان الحجة
على نقل صحته انما اجاب ع على وجه الانكار لا الاخبار
والسهم مقدرة فيه او خرج على وجه التقية ولم يمكنه اظهار
القول ببطلان العول كما لم يظهر كثيرا من مذاهبه ولاجل
ذلك قال لقضاته وقد سالوه عما يحكم يا امير المؤمنين فقال
كما كنتم تقضون حتى يكون الناس واحدا واموت كما مات
اصحابى ويدل على ذلك ما نقل من طريق اهل البيت عليهم السلام
انه كان ينكر القول بالعول وعن الثالث بمنع الاجماع
فان السكوت لا يدل على الرضا فان العادة جارية ان
جبر القوم اذا حكم بشىء هاب قوم الرد عليه خصوصا من هى
معه اخلاقه فلم يظهر من ذلك الا بعد موته كما نقل من اظهار
ابن عباس واما المقاصد فثلاثة الاول فى الانساب وهى قوله
ولو كان مع البنت والابوين زوج او زوجة كان للزوج الربع
او للزوجة الثمن وللابوين السدسان والباقى للبنت
وحيث يفضل عن النصف يرد الزائد عليها وعلى الابوين اخماسا
ولو كان من يحجب الام رددناه على البنت والابوين ارباعا هنا مسئلتان
الاول بنت وابوان وزوج تصح من اثنى عشر لان ربع الزوج
من اربعة وسدس الابوين من ستة ومضروب الاربعة والستة متداخلة

بالنصف فنضرب نصف احدهما في كل الآخر فيصير اثني عشر للزوج
ثلثة وللابوين اربعة يبقى للبنت خمسة فنقص عليها واحد من
اثني عشر الثاني بنت وابوان وزوجة تصح من اربعة وعشرين
للابوين السدسان والزوجة الثمن وبين مخرجها
وهما الستة والثمانية تباين في النصف فنضرب نصف احدهما
في الآخر يبلغ العدد المذكور للزوجة منه ثلثة وللابوين
ثمانية وللبنت اثني عشر يبقى واحد يرد على البنت والابوين
ان لم يكن للام حاجب ومع الحاجب عليها وعلى الاب خاصة فالاول
اخماسا والثاني ارباعا يبقى الاول نضرب خمسة مخرج الخمس في
الاصل يبلغ مائة وعشرين ومنه تصح للزوجة خمسة عشر وللابوين
اربعون وللبنت ستون يبقى خمسة للابوين سهمان وللبنت ثلثة
وفي الثاني نضرب اربعة مخرج الربع في الاصل يبلغ ستة وتسعين
للزوجة اثني عشر وللابوين اثنان وثلثون وللبنت ثمانية
واربعون يبقى اربعة للاب سهم وللبنت ثلثة فقط وحيث يوصل
عن النصف الخ اشارة الى هذه المسئلة اعني انه المصري في الفصل
الى النصف لا الى الكل لان النقص من سهم البنت كان اصابه فقط الاولى
الاولاد يقومون مقام اباءهم عند عدمهم ويأخذ كل فريق نصيب
من يتقرب به ويقتسمون المال للذكر مثل حظ الانثيين او الاولاد
كانوا اولاد بنت على الاشبه وفي البحث مسئلتان الاولى هل
الاولاد اولاد حقيقة او مجاز اذهب السيد وابن ادريس
ومعين الدين المصري الى الاول وذهب الشيخ في المبسوط وف
المفيد والسيد في الانتصار والقاضي وابن حمزة الى الثاني وقد
تقدم دليل الفريقين في الوقف وفائدة الخلاف هنا السهم على قول
الشيخ

الشيخ واتباعه ياخذون ميراث اباءهم وامهاتهم فلابن البنت الثلث
ولبنت الابن الثلثان لو اجتمعا وعلى قول السيد واتباعه
ياخذ ابن البنت الثلثان وبنت الابن الثلث والا يلزم امور
ستة منها ان يفرض ان الميت خلف عشرين ابن بنت وبنت
ابن وح يكون لبنت الابن الثلثان ولبني البنت العشرين
الثلث وذلك شنيع والاقوى قول الشيخ لان ولد الولد لو كان
ولدا لشارك الولد في الميراث واللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم
والملازمة ظاهرة ويؤيده رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن
الصادق ع قال بنات البنات تقوم مقام البنت اذا لم يكن للميت
بنات ولا وارث غيرهن وبمعناه روى سعد بن ابي خلف عن
الكاظم وما ذكره السيد من الشناعة انما تتم على تقدير ان
ولد الولد حقيقة وان مطلق الاستعمال دليل الحقيقة وهما
ممنوعان وسند المنع ما تقدم على ان الشناعة فيلزمه ما التزمه
في اولاد الاخوة والاخوات واولاد الاعمام والعمات الثانية
هل اولاد البنات تقسم المال للذكر مثل حظ الانثيين او بالسوية
المشهور هو الاول كما هو اختيار المص ونقل الشيخ عن بعض اصحابنا
الثاني واختاره القاضي قال بعض الفضلاء هذا القول لا يخلو
من قوة لان القول بانهم ياخذون نصيب اباءهم مع القول باقتسام
للذكر مثل حظ الانثيين مما لا يجتمعان لان ولد الولد اما ان
يكون ولدا او لا فان كان الاول لزم انتفاء الاول وان كان الثاني
لزم انتفاء الثاني وذلك لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين فانه اما ان يحمل الاولاد فيها على الحقيقة خاصة او عليها
او على المجاز لا سبيل الى حمله على المجاز اجماعا لكن الثاني باطل لانه

في الاصول من امتناعه فيتعين الاول لمن يولد حقيقة فلا يشمله
الاية المذكورة فالقول باقتسامه للذكر مثل حظ الانثيين لا دليل له
وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم شمول الاية لهم عدم الحكم باقتسامهم
للذكر مثل حظ الانثيين لجواز استناده الى دليل اخر وعدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود على انا نقول الاجماع الحاصل بعد ما الى
الآن دليل عليه وهو كاف هنا وقول المصنف لو على الاشبه
يمكن ان يكون راجعا الى المسئلتين قوله ويرد على ولد الميت
كما يرد على امه ذكرا كان او انثى هذا تفريع على قول الشيخ واتباعه
من ان ابن البنت ياخذ نصيب امه وعلى قول المرتضى لا يرد
عليه بل ياخذ المال كله لانه ابن فلا يرد على ذي فرض حتى يرد عليه
قوله ويشاركون الابوين كما يشاركهما اولاد الصلب على
الاصح هذا هو مذهب الشيخ والتقي والحسن وسلار والقاضي
والفضل بن شاذان من القدماء وعليه انعقد الاجماع
بعد ابن بابويه واما هو فحكم بعدم المشاركة وان المال
للابوين ويلزم ان ينتصر له بوجوه الاول ان ولد الولد
ليس بولد حقيقة فلا يلزم من توريث الولد مع الابوين توريثه
معهما الثاني ان نسبته الى الميت كنسبة الجد اليه وكما لا يرث الجد
مع وجود احد الابوين فكذا لا يرث ولد الولد مع وجود احدهما
الثالث ان احد الابوين والولد يتساويان بالنسبة الى الميت
ولذلك تساويا في الاستحقاق والولد حاجب لولد الولد وكذا
الابوان يحجبان ولد الولد لان حكم المتساويين واحد الرابع
الاية الكريمة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله
حاكمة

حاكمة بان الاقرب اولى والوالدان اقرب لان المراد بالقرب علم اقرب
بالقرب عدم القرابة الى الميت فمن كان اقل عددا فهو اقرب ولا شك
ان الابوين يتقربان بانفسهما واولاد الاولاد بعد بواسطة
او اكثر فيكون الابوان اولى بالارث وهو المطلوب الخامس
رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام ان ابن الابن يقوم مقام الابن
اذا لم يكن للميت ولد ولا وارث غيره ولا مثله رواية سعد بن
ابي خلف عن الكاظم ع والابوان وارثان فلا يرث ابن
الابن مع وجودهما عملا بالنص المذكور ان قلت المراد بالغير
هنا الميت الذي هو والد لهذا الابن وذلك لان وارث
نكرة موصوفة يصدق على اقل ممكن وهو صادق هنا فلا حاجة
الى غيره قلت لفظ وارث نكرة وقعت في سياق النفي فتعم كما تقرر
في الاصول احتج الشيخ بوجوه الاول اجماع الاصحاب وهو حجة
الثاني رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام بنات البنات
يرثن اذا لم يكن بنات من صلب الرجل وابن الابن اذا لم يكن من
صلب الرجل احد قام مقام الابن وهو يشمل صورة النزاع
الثالث رواية اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلام ابن الابن يقوم
مقام ابيه وهو يشمل ايضا محل النزاع والاقوى الاستدلال
بالاجماع فانه سبق ابن بابويه وتاخر عنه والروايات محتملة
لبيان النسبة ويجاب عن الانتصار اما عن الاول بان توريثه
باعتبار قيامه مقام الولد لا لانه ولد وعن الثاني بانه قياس
وهو باطل عندنا وعن الثالث ان اردت التساوي من جميع الوجوه
فممنوع لابد له من دليل وان اردت بعض الوجوه جاز تخالفهما بوجه اخر
فلا يلزم عموم الحكم وعن الرابع ان القرب هنا سقط اعتباره بالاجماع

كما في ابن العم من الابوين مع العم من الاب عن الخامس ما ذكرنا من قبول
الاحتمال لظنية الرواية باضمره وههنا فوائد الاولى على ان قول المرتضى
لا ينافي هذا الخلاف فان الولد الحقيقي يرث مع الابوين اجماعا
الثاني يتفرع على قول الصدوق ثوابان مع وجود الابوين احد
الزوجين في الصورة المذكورة يكون له النصيب الاعلى اذ لا اعتبار
بوجود ولد الولد ح فيكون كالمعدوم ويحتمل ان يكون له الادنى
لان الحاجب لا يشترط ان يكون وارثا كما في الاخوة مع الابوين
الثالث قال الصدوق ان الاجداد يرثون مع ولد الولد
نظرا الى المساوات في المرتبة فالجد مع بنات البنت السدس علا
برواية سعد بن ابي خلف عن الكاظم ع في بنات البنت
والجد للجد السدس والباقي لبنات الابنة وزاده الشيخ بانه
قيام ولد الولد مقام الولد والولد يحجب الجد فكذا من يقوم مقامه
مع ان في طريقها ابن فضال فيجب ترك العمل بها لاجماع العصابة
حمل على استحباب الطعمة وفيه نظر لان الطعمة انما هي من الابوين
قوله يحبى الولد الاكبر بثياب بدن الميت وخاتمه وسيفه ومصحفه
اذا خلف الميت غير ذلك واذا كان الاكبر بنتا اخذه من الذكور
ويقضى عنه ما تركه من صلوة وصيام وشرط بعض الاصحاب ان لا يكون
سفيها ولا فاسد الراى حباه محبوة اى اعطاه والحبا العطاء وهذه
المسئلة من خواص اصحابنا لم نسمع ان احدا من الفقهاء افتى فيها بشئ
ويتفرع البحث فيها بتم بفوائد الاولى هل هذه الحباء لازم لا يجوز تركه
ولا منع الولد الاكبر من المطالبة بها ام لا الحق ذلك بل ذلك مستحب
ابن ادريس على الاول ونقل فيه الاجماع وفتوى المرتضى وابن الجنيد على
الاستحباب وعبارات باقى الاصحاب اما مطلقة وظاهرها الوجوب وكذا
الروايات

الروايات والفتوى على الاول الثاني قال المرتضى وابن الجنيد هذه
الاشياء المحبوة يحتسب على الولد من سهمه واما التخصيص بالمعنى
وظاهر الشيخين انه ياخذها مجانا زائدا على سهمه وعليه الفتوى
واحتجاج المرتضى بعموم اية الارث غير تام لتخصيص ذلك بالروايات
وعمل الاصحاب الثالث المشهور ان الحبا باربعة السيف والمصحف
والخاتم وثياب البدن وخص النقى والشيخان الثياب بثياب
صلوته وزاد ابن الجنيد السلاح لرواية الفضيل بن يسار
وفي رواية الربعي عن الصادق ع اضافة الدرع والكتب والرحل
والراحلة والعمل على المشهور لاصالة عدم التخصيص الرابع الحبوة
انما تكون بعد الديون والوصايا فلو كان الدين مستغرقا
للتركة فلا حبوة لانها من توابع الارث وحيث لا ارث
لا حبوة الخامس اشترط الشيخ وابن ادريس وجود مال غير
فلا ارث غير الاربعة وشرط ابن ادريس ان لا يكون الاكبر
سفيها ولا فاسد الراى ان يعتقد مذهبا فاسدا وشرط
ابن حمزة ثبات العقل وسداد الراى وفقد اخر في سنه
ووجود تركة غيرها والمستند غير معلوم السادس قال الشيخان
والقاضي على الاكبر ان يقضي ما فات الميت من صلوة او صيام
وجعل ابن حمزة ذلك شرطا خامسا وليس في الروايات ما يدل
على قوله بل ظاهر الفتوى والرواية وجوب القضاء وان لم تكن
حبوة وثبوت الحبوة وان لم تكن على الميت صلوة ولا صيام فبين
الحبوة والقيام بالقضاء عموم من وجه وهنا فروع الاول لو كان
الاكبر متعددا فالحق انه ينقسم بينهم وعلى قول ابن حمزة في الحبوة
والفتوى على قول الشيخ الثاني هل يشترط البلوغ حال الموت ام لا

ظاهر ابن حمزة وابن ادريس اشتراطه خصوصا مع اشتراط الحبوة بالقيام
بالصلوة والصيام فان القيام يستلزم التكليف المستلزم للبلوغ
لكن الروايات مطلقة وكذا عبارات الاصحاب فالاقرب عدم
اشتراطه الثالث لو تعددت اشخاص الاربعة قال ابن ادريس
يحبى بما كان الميت يعتاد لبسه بدوامه وقال الشهيد وهو حسن
فيما جاء بلفظ الوحدة كالسيف والمصحف والخاتم وقال العلامة
يعطى واحدا بتخيرة الوارث اما الثياب فيعطى الكل لجنسها بلفظ
الجمع المضاف وهو للعموم فالاقتصار على البعض خلاف الاصل
وهل العمامة منها ولو كانت متعددة قال الشهيد نعم واستشكل
العلامة دخولها في الثياب من ان البدن هل هو اسم لهذا الهيكل
المحسوس او لما علا الراس ومن ان العمامة هل تدخل في الثياب
حقيقة ومجازا والفتوى على وجوبها اما اولا فلما قلنا من
عموم الثياب المضافة الى البدن والبدن اسم لما تعلقت به
النفس المجردة فالراس من البدن واما ثانيا فانها الاتباع
في الدين فلولا دخولها في الثياب لبعث فيه واما ثالثا فلانها
فلان الولد انما اختص بالثياب لقيامه مقام ابيه وهو
مقتض لدخول العمامة وهو ظاهر الرابع لو كان الدين مستغرقا
فتبرع متبرع بادائه فالحبوة ثابتة لبقاء الارث ولو لم يتبرع
احد فللولد الاكبر اداء ما يخصها من الدين ليختص بها لانه
وارث فيتخير في جهات القضاء ولا فرق بين اداء الوارث
وغيره اذ مع الاعتراف للارث فلا فرق الخامس لو اوصى
الميت باعيانها وصية شرعية اعتبرت من الثلث فان زادت
عنه اعتبر اجازة الاكبر لا غير ولو فضل نصيب كل وارث عنها

الحبوة

الحبوة فالظاهر عدم المنع منها لعموم دليلها من غير تخصيص وكذا الظاهر
تقديمها على ذوي الفروض فيأخذ الابوان السدس او السدسين
والزوجة الثمن مما يبقى بعدها ولو لم يرث مع الابوين والولد
الاولاد احد ولا الجد ولا احد من ذوي القرابة اما عدم ميراث
الجد مع الابوين والولد فخالف فيه ابن الجنيد حيث قال اذا ترك
خلف الميت ابوين وبنتا كان السدس الفاضل للجد من الاب
من دون الرد على البنت والابوين وقال ايضا اذا حضر مع الجد
الولد وولد الولد اخذ الجد الثلث وكان الباقي للولد وولد
الولد واجماع الاصحاب بعده انعقد على خلافه وكانه توهم ان الطعمة
ميراث وليس كذلك ويؤيد ما قلنا رواية الحسن بن صالح عن الصادق ع
قال سألته عن امرأة لم يدخل بها ماتت وتركت امها واخوين لها
من ابيها وامها وجدا ابا امها وزوجها قال يعطى الزوج النصف
ويعطى الام الباقي ولا يعطى الجد شيئا الا ان ابنته حجبته عن الميراث
ولا يعطى الاخوة شيئا واما عدم ميراث ذوي القرابة مع الابوين
والولد فرد على من قال بالتعصيب كما لو خلف الميت بنتا وابا
فان الثلث الفاضل عندهم للعصبة من القرابة كالاخ والاخوة
او الاعمام وقد تقدم بطلانه نعم لكن يستحب للابوين ان
يطعما اباه سدسا وامه السدس من التركة بالسوية اذا حصل لهما
الثلث فزائد ولو حصل لاحدهما نصيبه الاعلى دون الاخر استحب
له طعمة الجد والجدة دون صاحبه ولا طعمة لاحد الاجداد
الا مع وجود من يتقرب به لما قرره المصنف ان لا ارث للجد او الجدة
مع الابوين والولد ثم تدارك بذكر الطعمة فان ذلك وان لم يكن

ميراثه لكنه من توابعه وهنا فوائد الاولى يدل على استحباب الطعمة
في الجملة قوله نعم واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين
فارزقوهم منه وان كان عاما في طرف المطعم والمطعم لكن اجماع
الاصحاب والروايات خصصاه بالمسئلة المذكورة الثاني اختلف
عبارات الاصحاب في شرط استحباب الطعمة فقيل يستحب اذا قصد
لاحد الابوين سدس فصاعدا فوق السدس كما اشتمله عبارة
المصنف ره وقيل اذا زاد نصيبه عن السدس ويظهر الفائدة في اجتماع
الابوين مع البنت او احدهما مع البنات فانه على القول الاول
لا يفضل لهما سدس فلا يستحب الطعمة وعلى الثاني يزيد نصيبهما
عن سدس فيستحب الطعمة الثالث اختلف في قدر الطعمة
فالمشهور انه سدس الاصل وقال ابن الجنيد هو سدس ما حصل
للطاعم الذي تقرب به والفتوى على الاول الرابع المشهور
ان الجد والجدة من قبل الام يستحب طعمتهما كما كانا من الاب
وقال التقي الطعمة لمن يتقرب بالام والفتوى على الاول
لما رواه جميل بن دراج حسنا عن الصادق ع ان رسول الله صلعم اطعم
الجدة ام الاب السدس وابنها حي واطعم الجدة ام الام
الخامس اذا اجتمع الابوان فيذكر فقد يستحب لهما معا ان يطعما
كما اذا خليا عن الاولاد والاخوة الحاجبة وقد لا يستحب لهما
كما اذا وجد الاولاد الذكور او ذكر لاغير فقد يستحب لاحدهما
اما للاب خاصة فكما اذا حجبت الام ولا ولد واما للام خاصة
فكما اذا عدم الولد وحصل زوج فان للزوج النصف وللام الثلث
وللاب الباقي السادس انما يستحب الطعمة لاحد من الابوين فلو
فقدا فحصل من يتقرب به يعني الوالدين او احدهما قوله
وفي القتل

قوله وفي القتل قولان اشبههما عدم الحجب قال في ع فيه تردد والقولان
حصلا من منشاء التردد وذلك انه يحتمل الحجب لعموم قوله
له اخوة فلامه السدس ولعموم روايات الحجب ترك العمل بها
في الكافر والرق فيبقى معمولا بها في غيرهما وهذا قول ابن بابويه
وابن ابي عقيل ويؤيده ان علة الحجب ثبوت نفقة الاخوة في مال
الاب والقاتل نفقته ثابتة فيحجب بخلاف الرق فان نفقته
في كسبه وفي هذا نظر لانتقاضه بالكافر فان نفقته ثابتة
مع كونه غير حاجب وروايته محمد بن مسلم عن الصادق ع قال سألته عن
المملوك والمشرك يحجبان اذا لم يرثا قال لا ويحتمل عدم الحجب
لان عدم الحجب الكافر لكونه غير وارث والقاتل غير وارث فلا يكون
حاجبا هو قول الشيخ في ف مدعيا فيه الاجماع من الامامية فان
خلاف ابن مسعود قد انقرض وهو مذهب المفيد وابن الجنيد
والقاضي واختاره المصنف ره والعلامة قوله وان يكونوا منفصلين
لا حملا تردد في ع في ذلك ومنشاء تردده من انتفاء العلة
التي هي وجوب النفقة في ذمة الاب لان الحمل لا نفقة له فينتفي
الحجب ومن عموم الاية وفي الاول نظر لمنع مقدمته اعني كون
العلة وجوب النفقة وكون الحمل لا نفقة له وسند المنع في الاولى
انه لو كانت العلة هنا وجوب النفقة لانتفى الحجب في الاخوة الاغنياء
لعدم وجوب نفقتهم لكنه غير منتف اجماعا وفي الثانية فتوى الشيخ ره
بثبوت النفقة للحمل كما تقدم المرتبة الثانية الاخوة والاجداد
قوله والواحد من ولد الام السدس ذكرا كان او انثى وللاثنين
فصاعدا الثلث بينهم بالسوية ذكرا كانوا او اناثا او ذكرانا واناثا
واما كلالة الام ان كان معهم احد من الكلالات من هو في طبقتهم فبما

حكمهم وان لم يكن معهم غيرهم فقد ذكر المصنف ره حكمه والباقي يرد عليهم عملا بآية اولى الارحام وقال الفضل بن شاذان ان وجد معهم ابن اخ للاب والام كان الباقي بعد سهامهم له لانه قائم مقام ابيه قال ابن بابويه ره هذا فاسد لانه انما يقوم مقام ابيه مع عدم الاخ لا مع وجوده ولو كان ابن شاذان قاس هذا الحكم على ما نقوم من ان ولد الولد يقوم مقام ابيه في مقاسمة الابوين لكنه قياس فاسد والا لاطرد فيما اذا خلف اخا لاب وابن اخ لاب وام فان المال لابن الاخ دون الاخ قياسا على عم وابن عم لاب وام لكن ليس فليس قوله لو اجتمع الكلالات لولد الام السدس ان كان واحدا والثلثان ان كانوا اكثر والباقي لولد الاب والام وسقط اولاد الاب الكلالة اسم جمع كلالة وهي لغة مطلق القرابة وقيل هي على الوالد والولد واشتقاقها اما من الكل وهو الثقل لكونها ثقلا على الرجل لقيامه بمصالحهم او من الاكليل وهو شيء لعصابة تزين بالجوهر وسمي التاج لاحاطتهم بالرجل من اعلى ومن اسفل كاحاطة الاكليل بالرأس والمراد هنا القرابة بالاخوة اما من الطرفين او من احدهما اذا عرفت هذا فما ذكره المصنف ره هو المشهور بين الاصحاب لان السهمين اولى من ذي سهم واحد واعلو رتبة ولان ولد الام لانه يأخذ نصيب امه الذي سمى لها في الكتاب وولد الاب لا تسمية له مع الولد لم يقم ولده مقامه وهنا قولان نادران الاول قول ابن ابي عقيل لو ولد الام اختا واحدا وولد الابوين اختا فالفاضل يرد عليه عليها بالنسبة فيكون بينهما ارباعا وان ولد الام اخوين فصاعدا وولد الابوين اختا واحدا

كان ثلث

كان المال بينهن اخماسا وكذا اذا كان ولد الام اختين وولد الابوين اختا الثاني قال ابن بابويه لو ترك ثلثة من بني ابيه اخت لاب وام ومثلهم لاب وام مثلهم فلبني ابنة الاخت من الام السدس والباقي لبني ابنة الاخت من الابوين وسقط بنو ابنة الاخت من الابوين يسقط بنو ابنة من الام السدس والباقي رد على انصبائهم وهذا القول لابن عقيل قوله مثل قال ابن الفضل الفريضة والرد على كلالة الاب والام ولو ابقت الفريضة الفريضة مع ولد الام وولد الاب ففي الرد قولان احدهما يرد على كلالة الاب لان النقص يدخل عليهم مثل اخت الاب مع واحد او اثنين فصاعدا من ولد الام او اختين للاب مع واحد من ولد الام والا يرد على الفريقين بنسبة سهميهما وهو اشبه الاول قول الشيخ ره مستند الخبر وابن محمد بن مسلم عن الباقر عم قال اذا ترك ابن اخت لاب ابن اخت لام فلابن الاخت من الام السدس والباقي لابن الاخت من الاب والثاني قوله في خط لتساويهما في النسب الجامع واختاره المصنف ره لضعف التعليل لانه غير مطرد اي ليس كل من دخل عليه النقص يختص بالرد فانه يرد على الابوين والبنت معا مع ان النقص يدخل على البنت وحدها ولان الرواية ضعيفة لان في طريقها ابن فضال قوله اذا اجتمع الاجداد المختلفون فلمن تقرب بالام الثلث على الاصح واحدا كان او اكثر ولمن تقرب بالاب الثلثان ولو كان واحدا هذا مذهب الشيخ ره وعلي بن بابويه والقاضي وابن حمزة وقال ابن ابي عقيل للام الام السدس وللام الاب النصف وما بقي رد عليهما على قدر سهامهما وقال الصدوق ره في المقنع للجد من الام السدس وما بقي فللجد من الاب وان ترك جد الام وجد الاب او للاب والام فللجد من الام السدس والباقي للاخ وقال التقي نادر عن واحد فلهم الثلث ومثله قال ابن زهرة محتجين بان كلالة الام اذا كان واحدا فله السدس اخا كان او اختا او جدا وهذا مجرد دعوى

من غير دليل ووجه صحته ما قاله الشيخ ان الجد والجدة للام بمنزلة الام ان نصيب الام
فالام لها الثلث مع عدم ولد الام فكذلك من قام مقامها قوله واذا اجتمع
معهم الاخوة فالجد كالاخ والجدة كالاخت قيل هذا الاطلاق ينافي ولا
ما صرح انفا ان الجد والجدة للام الثلث فانه لا يكون الجد كالاخ
ولا الجدة كالاخت لان للاخ والاخت من الام السدس وفيه نظر
لانه نقل من الاجداد والاخوة حكم حال الانفراد وحكم حال الاجتماع
ومراده هنا الحكم الثاني وفي القول الاول قوله لو اجتمع اربعة اجداد
لاب مثلها لام كان لاجداد الام الثلث بينهن ارباعا وللاجداد
الاب حالية الثلثان لابوي ابيه ثلثا الثلثين اثلاثا ولابوي
امه الثلث اثلاثا ايضا فيصح من مائة وثمانية الاجداد الثمانية المجتمعون اثلاثا صح
في المرتبة الثانية عن الاجداد بل في المراتب العليا ولكن في استخراج ما
منه من تصحيحه طريقان الاول ان يطلب عدد له ثلث ينقسم اثلاثا ايضا
فاقل عدد له ثلث ثلثه وينكسر ثلثه على اربعة فضرب اربعة في ثلثه
تبلغ اثني عشر ثلثه وان انقسم على اربعة اجداد الام لكن ثلثاه والثلث
صحيحه فنضرب في اثني عشر تبلغ ستة وان كان له ثلث لكن لا ينقسم
اثلاثا ولا ثلثاه ثلثه ينقسم اثلاثا فيضرب ثلثه في ستة وثلثين
تبلغ مائة وثمانية الثاني ان يحصل اقل عدد يخرج منه سهام
اجداد الام وهو اثني عشر واقل عدد يخرج منه سهام اجداد الاب فهو
ثم نضرب احدهما في الاخر يبلغ العدد المذكور وهو اخصر من الاول
المرتبة الثانية الاعمام والاخوال قوله ولا يرث الابعد مع الاقرب
مثل ابن خال مع خال او عم وابن عم مع خال او عم الا ابن عم الاب والام
مع عم لاب فابن العم اولى هذا الحكم المستثنى من الحكم الحالي وهو
ابن العم من جهة الابوين حاجب العم من جهة الاب قطعا لانه من الامامية
واجمعوا

واجمعوا عليه لا يتعدى الحكم الى غير هذه المثلثة حتى انها عندهم كما انه لو كان
بدل العم عمة او خال او خالة او بدل ابن العم ابن عمة او ابن خال او ابن
خالة وقال معين الدين المصري فقد وقع الخلاف في بعض فروعها
لاصحابنا وهو متوفى ترك عما لابيه وخالا وابن عم لابيه وامه فقال
قطب الدين الراوندي المال للخال وابن العم وقال عماد الدين
الطوسي المال للعم والخال لان العم محجوب بالخال وقال سديد الدين
الحمصي المال للخال لان العم محجوب بابن العم وابن العم محجوب بالخال
ثم قال والصحيح ما ذكره الراوندي لان الخال انما يحجب ابن العم مع
عدم كل من هو في درجته من ناحية العمومة واما مع وجود احدهم
فلا وتوقف العلامة في ذلك وذكر انه سمع الاحتمالات الثلاثة
من المحقق الطوسي قدس الله روحه وزاد رابعا وهو اختصاص
ابن العم بالمال لان الخال مساوي للعم في المرتبة وابن العم يمنع
ومانع احد المتساويين مانع للاخر والا لم يكونوا متساويين وفيه
نظر لانتقاضه بالحاجب للام عن الزائد عن السدس فانها مساوية
للاب في الدرجة مع ان الاب لا يحجبه حاجب الام وبين الاحتمالات
الثلاثة اما الاول فلان الخال لا يمنع ابن العم الذي يمنع العم والاول
وابن العم يمنع العم لا غير للاجماع ولم يرد نص يمنعه الخال فيقتسمان واما الثاني
فلان ابن العم لا يرث مع الخال لانه اقرب منه واذا لم يكن وارثا
لم يكن مانعا للعم فيكون العم وارثا وفيه نظر لمنع اشتراط الحجب بالارث
وسنده المنع الاخوة الحاجبة للام مع عدم ارثهم واما الثالث فلان
ابن العم اولى من العم والخال اولى من ابن العم فيختص بالمال قال
السعيد الاصح عندي حرمان ابن العم وما ذكره الخال والعم لانه اقتصار
على محل النص المخصص لعموم القران في قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض

واستدل الكل بهذه الاية على ان الاقرب يمنع الابعد خرج منه صورة
الاجماعية فبقي الباقي على حكم العموم قوله ولو كان الاخوال والخالات
متفرقين فلمن تقرب بالام السدس ان كان واحدا والثلث ان كانوا
اكثر والثلثان لمن تقرب بالاب والام وسقط من تقرب بالاب
معهم والقسمة بينهم للذكر مثل حظ الانثيين هذه المسئلة نظير مسئلة
الاعمام والعمات المتفرقين الا ان مخرج السهام الاعمام ثمانية عشر
لان ابويهم عددا ثلثه ينقسم نصفين وثلثاه ينقسم اثلاثا ومخرج
الاول ستة ومخرج الثاني تسعة وبين الستة والتسعة اشتراك في
الثلث فتضرب ثلث احدهما في كل الآخر تبلغ ثمانية عشر للعم والعمة
من جهة الام ستة ينقسم عليهما اثلاثا واما مخرج سهام
الاخوال فستة لان الخال والخالة من جهة الابوين يقتسمان
بالسوية فيكون لكل واحد من الخال والخالة من جهة الام واحد
ولكل واحد من الخال والخالة من جهة الابوين سهمان المجموع ستة
واذا كان المتقرب بالام واحدا فالفريضة من ستة ايضا لكن تبقى
واحد يرد اخماسا فتضرب خمسة في الستة تبلغ ثلثين ومنه تصح للخال
من الام ستة مع الرد والاخوال من الابوين الباقي هذا حكم الاخوال
متفرقين اما مع اجتماعهم مع الاعمام فلهم حال اخرى سياتي ذكرها
وقد انما قوله ولو اجتمع الاخوال والاعمام فللاخوال الثلث
وللاعمام الثلثان لا خلاف في ان للاخوال الثلث اذا كانوا اكثر
من واحد واما اذا كان واحدا فالمشهور انه كذلك وهو فتوى
الشيخ في نهايته وابن ادريس والقاضي لان الاخوال والخالات ياخذون
نصيب اختهم ولها الثلث والاعمام والعمات ياخذون نصيب
اخيهم وله الباقي بعد الثلث ولا فرق في ذلك بين كل واحد من الفريقين
واحد

واحدا واكثر وقال ابن ابي عقيل اذا ترك خالا وعمة فللخال السدس والعمة
النصف والباقي رد عليهما بقدر سهامهما وكذا لو ترك عمه وخالته فللخالة
السدس وللعمة النصف والباقي رد عليهما ولم نقف على مستنده قوله
هذا فاذا اجتمع الاعمام المتفرقين والاخوال المتفرقون كما اذا
خلف الميت عما وعمة من جهة الابوين وعما وعمة من جهة الام
وخالا وخالة من جهة الابوين وخالا وخالة من جهة الام فللاخوال
الثلث لمن تقرب بالام منهما ثلثه ولمن تقرب بالابوين ثلثاه
وللاعمام الثلثان لمن تقرب منهم بالام ثلثهما ولمن تقرب بالابوين ثلثاهما
وطريق اخراج سهامهم ان يقول اقل عدد له ثلث صحيح هو ثلثه
لكن ثلثه وهو الواحد لا ينقسم على الاخوال اسداسا فنضرب
الستة التي هي مخرج سهامهم في الاصل وهي الثلثة تبلغ ثمانية
عشر ثلثه وهو ستة ينقسم على الاخوال وكذا ثلث ثلثيه وهو
اربعة ينقسم على العم والعمة من جهة الام يكون ثلثا ثلثيه وهو ثمانية
لا ينقسم اثلاثا على العم والعمة من جهة الابوين فنضرب ثلثة في
ثمانية عشر تبلغ اربعة وخمسين ومنه تصح الفريضة وكذا لو كان
احد القسمين واحدا والآخر متعددا فالاقسام حينئذ اربعة الاول
يتحد الاعمام والاخوال فللعم او العمة الثلثان وللخال او الخالة
الثلث الثاني يتعدد القسمان فكما تقدم الثالث يتحد الاعمام
ويتعدد الاخوال وللعم او العمة الثلثان وللاخوال الثلث الرابع
يتحد الاخوال ويتعدد الاعمام فللخال او الخالة الثلث والباقي
للاعمام وطريق استخراج سهامهم يعلم مما ذكرنا قوله ولو كان زوج
او زوجة فلهما النصيب الاعلى ولمن تقرب بالام ثلث الاصل والباقي
لمن تقرب بالاب اذا اجتمع مع الاعمام والاخوال زوج او زوجة فللاخوال
في المسئلة قولان الاول وهو المشهور وعليه الفتوى ان لكل واحد

الزوج والزوجة نصيبه الاعلى فللزوج النصف وللزوجة الربع وللاخوال
ثلث الاصل والباقي للاعمام فاصل الفريضة على تقدير الزوج ستة لان
فيها نصفا وثلثا ومخرجهما وهو اثنان وثلثة متباينان فنضرب احدهما
في الآخر تبلغ ستة ثلثة للزوج واثنان للخؤولة وواحد للعمومة فان
لم يحصل انكسار فهو المطلوب والا ضربت سهام من انكسر عليه في اصل
الفريضة ومنه تصح وعلى تقدير الزوجية الفريضة اثنى عشر لان فيها
ربعا للزوجية وثلثا للاخوال ومخرج الاول اربعة والثاني ثلثة
وهما متباينان فنضرب احدهما في الآخر تبلغ اثنى عشر ربعها للزوجية
وثلثها للاخوال اربعة يبقى خمسة تنكسر على سهام العمومة للاربعة فنضرب
سهامهم في الاصل ومنه تصح الثاني ان يكون للاخوال الثلث في الاصل
من الباقي بعد نصيب الزوجين وهو متروك قوله ولو اجتمع
عم للاب وعمته وخاله وخالته وعم الام وعمتها وخالها وخالتها
كان لمن يتقرب بالام الثلث بينهم ارباعا ولمن يتقرب بالاب
الثلثان ثلثاه لعمه وعمته اثلاثا وثلثه لخاله وخالته بالسوية على قول
وهذه المسئلة نظير مسئلة الاجداد الثمانية وتخرج سهامهم من
مائة وثمانية وذلك لان مخرج سهام من يتقرب بالام اثنى عشر لانه
اقل عدد ينقسم ثلثه ارباعا ومخرج سهام من يتقرب بالاب
تسعة لانه اقل عدد ينقسم ثلثاه اثلاثا فنضرب احد المخرجين
في الآخر يبلغ ما ادعى وكونه على قول يشير الى ان ذلك قول الشيخ
في يه والمصنف يستضعفه لان خال الاب وخالته انما يتقربان الى الميت
من جهة ابيه فكان ينبغي ان يكون للذكر ضعف الانثى كما يتقدم في جد
الاب وجدته من جهة امه اذا الفريقان يتقربان الى الميت
من جهة ابيه وان اتفق وقوع ام الاب وسطا قوله من اجتمع له سببان ورث
بهما ما لم يمنع احدهما الآخر فالاول كابن عم لاب هو ابن خال الام وزوج
هو ابن عم

هو ابن عم وعمة لاب هي خالة لام والثاني كابن عم هو اخ مثال الاول
ان يتزوج زيد بزينب ويولد ابن من غيرها ولزينب من غيره
تزوج ابنه بنتها ثم ان زيدا اولد اولادا وولد من زينب
ابنا اسمه محمد فاولد ابنه من بنتها ابنا اسمه علي فمحمد عم علي
لانه اخ ابيه وخاله لانه اخ امه فاولاد محمد بالنسبة الى اولاد
اولاد علي خال واما مثال عمة لعلي هي خالة لام فهو ان نفرض
مكان محمد بنتا اسمها فاطمة فهي عمة لعلي وخالة من الجهتين المذكورتين
ومثال الثاني اعني ابن عم هو اخ فهو ان يتزوج رجل بامراة اخيه
ولاخيه منها ولد اسمه حسن ثم يولد له من امراة اخيه المذكور
ولد اسمه حسين فحسن ابن عم حسين واخوه فاذا توفي حسن ورثه
من جهة كونه اخا لا ابن عم لان الاخ حاجب لابن العم قوله حكم اولاد
العمومة والخؤولة مع الزوج والزوجة حكم آبائهم ياخذ من يتقرب
بالام ثلث الاصل والزوج نصيبه الاعلى وما بقي لمن يتقرب
بالاب هذا على مذهب الشيخ واتباعه وهو المفتى به وقال ابن
الجنيد على ... للبنت العم نصف المال ولبنت الخال السدس والباقي
رد عليهما على قدر سهامهما وانما قال ذلك بناء على مذهبه في ميراث
العمومة والخؤولة فعلى هذا اذا دخل الزوج على من يدخل النقص يحتمل
دخوله على بنت العم لتقربها بالاب دون بنت الخال لتقربها بالام
كما هو القاعدة المشهورة ويحتمل دخوله عليهما بناء على القاعدة
المشهورة ان كل من كان الرد عليه دخل النقص عليه لكن لم يعلم
من مذهبه شيء من الاحتمالين الفصل الثاني في ميراث الازواج
قوله ولو لم يكن وارث سوى الزوج رد عليه الفاضل وفي الزوجة
قول ان احدهما لها الربع والباقي للامام والآخر يرد عليها الفاضل
كالزوج وقال ثالث بالرد مع عدم الامام والاول اظهر لا نعلم خلافا

بين الاصحاب في ثبوت الرد على الزوج الا ما يحكى عن بعض الاصحاب من كون
الفاضل للامام وهو نادر واما الزوجة فقال المصنف رحمه فيها قولان الاول
منهما هو المشهور والاظهر في فتاوى الاصحاب ويؤيده رواية ابي بصير
في الصحيح قال كنت عند الصادق عم فدعا بالجامعة فنظر فيها فاذا امراة ماتت
وتركت زوجها لا وارث لها غيره المال كله وغير ذلك من الروايات
والثاني ينسب الى المفيد وانه ذكره في اخر باب الميراث من المقنعة وهذه
عبارته اذا لم يوجد مع الازواج قريب ولا نسيب للميت رد باقي
التركة على الازواج وهذه العبارة ليست بصريحة في الدعوى لاحتمال
ان يريد بالازواج الرجال من الرجال لا الزوجات لان اللفظ
المشترك لا يجوز استعماله في جميع معانيه حقيقة بل مجازا والاصل
عدمه نعم يرد عليها رواية صحيحة عن محمد بن ابي عمير عن ابان
بن عثمان عن ابي بصير عن الصادق عم في امراة ماتت وتركت مالا قال
المال لها لكن ابان بن عثمان كان ناووسيا فلو قال المصنف رحمه وفي
الزوجة روايتان كان اولى لان الصدوق رحمه روى في الفقيه
عن ابي بصير عن الباقر عم قال سألته عن امراة ماتت وتركت زوجها
لا وارث لها غيره قال اذا لم يكن غيره فله المال والمراة لها الربع وما بقي
للامام واما القول الثالث فحكاه الشيخ رحمه عن بعض اصحابنا وقال
وهو قريب من الصواب كانه اراد به الصدوق فانه ذكره في الفقيه جمعا
بين الروايتين قوله ويرث الزوج من جميع ما تركته المراة وكذا المراة
عدا العقار ويعطى من قيمة الالات والابنية ومنهم من طرد الحكم
في ارض المزارع والقرى وعلم الهدى يمنعها العين دون القيمة اجمع
المسلمون على ارث الزوج من جميع ما تتركه المراة مطلقا اي مع الولد
وعدمه واما المراة فقال من علماء اصحابنا انها كذلك واما اصحابنا
فاختلفوا في الزوجة التي ليس لها من الميت ولد على اقوال الاول قول
المفيد

قول المفيد وابن ادريس انها لا ترث من الدور والمساكن فقط وترث
من غيرها كالارضين والمزارع لرواية العلاء عن محمد بن مسلم عن الصادق عم
ترث المراة الطوب ولا ترث من الرباع شيئا والرباع هي الدور
والمساكن وما رواه يزيد الصائغ قال سمعت الباقر عم ان النساء
لا يرثن من رباع الارض شيئا لكن لهن منها الطوب والخشب قال
فقلت له ان الناس لا يأخذون بهذا فقال اذا وليناهم ضربناهم
بالسوط فان انتهوا والا ضربناهم بالسيف وما رواه
عبد الملك بن اعين عن احدهما عليهما السلام قال ليس للنساء من الدور
والعقار شيء قول الشيخ رحمه في يب والنهاية وابن حمزة انها تمنع من جميع
العقارات وهو قول من طرد الحكم في ارض المزارع والقرى واحتج
الشيخ رحمه لذلك برواية زرارة وبكير بن اعين وفضيل بن يسار
وبريد ومحمد بن مسلم جميعا عن الباقر عم ان المراة لا ترث من
تركة زوجها من تربة دار او ارض الا ان يقوم الطوب والخشب فتعطى
ربعها او ثمنها واجاب عما تقدم من الروايات بانها تتضمن عدم
ارثهن من الارضين الا من حيث دليل الخطاب وليس حجة عندنا
ورواياتنا تثبت ذلك فيجب العمل بمقتضاها قال وانما قلنا بانهن يعطين
قيمة الالات تعليلا لمخالفة ظاهر القرآن وجمعا بين الدليلين فانه
قوله في الرواية فيعطى ربعها او ثمنها توهم ان المراة ذات الولد
حكمها كذلك لقوله او ثمنها وليس بمراد لان المراد بعدم الولد اعم هو
منها لا من الميت فجاز ان يكون له ولد من غيرها فترث هي الثمن
وجاز ان لا يكون له ولد اصلا فترث الربع وان كان لها ولد
من غيره الثالث قول ابن الجنيد انها ترث من جميع التركة عملا بعموم القرآن

كما هو مذهب القوم الرابع قول المرتضى ره انهن يمنعن من عين جميع ما تضمنه الاقوال
ولا يمنعن من القيمة فيقوم جميع العقارات ويعطي حقهن من قيمة ذلك ووجه
هذا القول الجمع بين القرآن والروايات والفتوى على قول المفيد ره وابن ادريس
وهو المنع من رقبة الارض واعطى قيمة الالات والاشجار والغروس واما
الزوجة التي لها ولد من الميت فاطلق المرتضى ره والمفيد والنقي بان المرأة
لا ترث من جميع ما تقدم واما الشيخ ره فقال في النهاية ان ذلك يختص بمن
ليس لها ولد من الميت واما ذات الولد فترث منه من جميع ما تركه
وتبعه القاضي وابن حمزة وهو قول ابن بابويه ره وحجتهم فيه ما رواه
ابن ابي عمير عن ابن اذينة في النساء اذا كان لهن ولد اعطين من الرباع
والتخصيص حسن لكونه تعليلا لمخالفة القرآن قوله اذا طلق واحدة
من اربع وتزوج اخرى فاشتبهت كان للاخيرة ربع الثمن مع الولد
او ربع الربع مع عدمه والباقي بين الاربعة بالسوية هذا فتوى الشيخ ره
في هذه المسئلة استنادا الى رواية علي بن رئاب عن ابي بصير عن الباقر ع
والضمير في قول المص ره فاشتبهت اي المطلقة لكون الفاء فيها جوابا
لصدر الجملة الذي هو طلق فيكون المعطى ربع الربع او ربع الثمن هو
الزوجة الجديدة وقال ابن ادريس ره يستخرج بالقرعة وليس بعيدا من الصواب
لقولهم لكل امر مشتبه فيه القرعة لكن مع النقل لا اشكال فائدة على القول
الاول اصل الفريضة على تقدير الثمن اثنان وثلثون عنها اربعة واحد
منها للمعلومة ثلثة للاربع الباقية وينكسر عليهن فتضرب عدد رؤوسهن
او سهامهن في الاصل تبلغ مائة وثمانية وعشرين ومنه تصح وعلى تقدير
الربع اصل الفريضة ستة عشر ربعها اربعة للمعلومة واحد وللاربعة ثلثة
ينكسر ايضا عليهن فتضرب عدد رؤوسهن او سهامهن في الاصل تبلغ اربعة
وستين

وستين ومنه تصح الفريضة لا مع احتياج الى ضرب المقصد الثالث في الولاء
واقسامه ثلثة الاول ولاء العتق قوله ويشترط التبرع بالعتق وان
لا يتبرأ من جريرته هنا فوائد الاولى تخشه ولم يصححه كلمة النسخ ولما
كان النسب مقتضيا للارث [illegible] للارث فاعطى الولاء لكن الارث في النسب
دائر من الطرفين بخلاف الولاء فانه ثابت للمنعم على العتيق دون
العكس خلافا لابن بابويه فانه قال اذا لم يكن للمنعم وارث ورثه
عتيقه والاجماع انعقد على خلافه الثاني لا ارث بالولاء مشروط
بشرطين احدهما التبرع بالعتق فلو كان واجبا فلا ولاء وثانيهما
عدم التبري من جريرته وجنايته ولو تبرء من ذلك فلا ولاء فلا ارث
الثالث قال الشيخ ره في خ اذا ملك من يعتق عليه بعوض او غيره
عتق عليه وكان ولاءه له محتجا برواية ابن بابويه عن سماعة عن الصادق ع
في رجل ملك ذا رحمه هل يصلح له ان يبيعه او يستعبده قال لا
يصلح له بيعه ولا يستخدمه عبدا وهو مولاه واخوه في الدين وايهما
مات ورثه صاحبه الا ان تكون له وارث اقرب اليه منه ومنعه
ابن ادريس لاجماع الاصحاب لان الولاء انما يستحقه المتبرع وهذا
ليس بمتبرع لانه انعتق عليه بغير اختياره ولا يدل عليه قوله ع
الولاء لمن اعتق لانه لم يعتق بل انعتق عليه بغير اختياره وهذا
هو المفتى به والرواية المذكورة لا يصلح حجة للشيخ ره اما اولا فلضعف سماعة
واما ثانيا فلانه ليس فيها ان سبب الارث هو الولاء بل النسب لذلك
قال ابقاما ورثه صاحبه لان ميراث الولاء بل النسب موجود
واحد الرابع اكثر الاصحاب على انه يشترط الاشهاد في التبري
عن الجريرة ومستندهم رواية ابن سنان عن الصادق ع من اعتق رجلا
سائبة فليس عليه من جريرته شيء وليس له من الميراث شيء وليشهد

على ذلك وخالف ابن الجنيد في ذلك واختار قول المصنف والعلامة
لاصالة عدم الاشتراط وحمل الرواية على الاثبات عند الحاكم لا
الثبوت في نفس الامر قوله واذا اجتمعت الشروط ورث المنعم ان كان
واحدا واشتركوا في المال ان كانوا اكثر اذا كان المنعم متعددا
اشتركوا على قدر الحصص في العتق رجالا كانوا او نساء او رجالا
ونساء قوله ولو عدم المنعم فللاصحاب فيه اقوال اظهرها انتقال
الولاء الى الاولاد الذكور دون الاناث فان لم يكن ذكور فالولاء
لعصبته ولو كان المعتق امراة فالى عصبتها دون اولادها ولو كانوا
ذكورا فللاصحاب مع عدم المنعم في ميراث المعتق اقوال الاول
قول الشيخ في ية وتبعه القاضي وهو ما حكاه المصنف ره واختاره ابن حمزة
الا انه زاد والاب تقاسم الذكور من الاولاد دون الام على رواية
ومستند الشيخ روايات اما ان ولاء الرجل لاولاده الذكور دون
الاناث فرواية بريد بن معاوية العجلي عن الصادق ع واما انه اذا لم يكن
ذكر فللعصبة فلرواية محمد بن قيس عن الباقر ع واما ان المعتق
اذا كان امراة فالولاء للعصبة دون اولادها فلرواية محمد بن قيس
عن الباقر ع قال قضى علي ع على امراة اعتقت رجلا واشترطت
ولاءه لها ولها ابن فالحق ولاءه لعصبتها الذين يعقلون عنها
دون ولدها الثاني قول الشيخ ره في ط اذا لم يكن المعتق ورث من تقرب
من جهته من الولد والوالدين او اخوته من الابوين او الاب ولا يرثه
من تقرب بالام وكذا قال في الخلاف وصرح فيه ان كل من يتقرب الى المعتق
من جهة الام لا يرثون الولاء وقال فيه ان المعتق اذا كانت امراة
كان ولاء مواليها لعصبتها دون اولادها ولو كانوا ذكورا الثالث
قول المفيد وهو عدم الفرق بين كون المعتق رجلا او امراة في ارث الولاء
الذكور

للذكور من الاولاد دون الاناث ومع عدم الولد للعصبة الرابع
قول ابن بابويه يكون الولاء للاولاد ذكورا كانوا او اناثا الرحمن بن
للذكر مثل حظ الانثيين لقوله صلعم لحمة كلحمة النسب ورواية عبد
الحجاج عن الصادق ع قال مات مولى لحمزة بن عبد المطلب فدفع رسول الله صلعم
ميراثه الى بنت حمزة واختار هذا القول ابن ادريس واستثنى من
يتقرب بالام الى المعتق الخامس قول ابن ابي عقيل قال الكليني روي
ان عاقلة الرجل عمه ويرثه يقسم عليهم الدية ويكون لهم الولاء وروي
عن علي عليه السلام والائمة عليهم السلام ان الدية يقسم على من يحوز الميراث فلعله
ومن احرز الميراث احرز الولاء وهو المشهور عن بعض الشيعة
هم العصبة دون الورثة ونقل ذلك ايضا عن علي ع والائمة عليهم السلام او هو
محمول على التقية واعلم ان الفتوى على ما قاله الشيخ ره في ية واجاب الشيخ
عن حجة ابن بابويه اما عن الرواية الاولى فان المراد ان الولاء
لا يباع كما ان النسب لا يباع ولذلك قال في تمام الخبر لا يباع ولا يوهب
وعن الثانية بان في طريقها الحسن بن سماعة على ان الشيخ في كتاب
المواريث مال الى هذه الرواية وحمل باقي الروايات على التقية قوله
ولا يصح بيعه ولا هبته لان موضع البيع والهبة هو الاعيان والولاء
ليس بعين ولقوله صلعم الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب وهل ينتقل
عن المنعم الحي بحيث يورث منه استشكله العلامة ره من كونه حقا من الحقوق
فيورث كالشفعة والخيار ومن ان لحمته كلحمة النسب فلا يورث كما لا يورث
النسب بل يورث به تحقيقا للمساواة ولانه لو كان حقا يورث لصح اسقاطه
وانتقاله عن مستحقه واشتراطه في عقد من العقود واللوازم باطلة اجماعا
وتظهر فائدة الخلاف فيما لو خلف المعتق ابنين ومات احدهما عن ابن
ثم الولاء للابن الباقي على الثاني اي انه يورث به وعلى الاول فهو له

موروث كما ذكره ابن اخيه لان اباه ورث نصفا الولاء وانتقل
الى ابنه قوله ويتصور جره من مولى الام الى مولى الاب اذا كان الاولاد مولودين
على الحرية معنى انجرار الولاء هو صيرورة معتق حادث اولى
من معتق سابق وهو ابدا ينزل من الابعد الى الاقرب من غير
عكس ومن خواصه انه اذا انجر عن محل الى محل لا يرجع الى الاول
اصلا ومثاله ان يفرض ان عبد الزيد تزوج بمعتقة لعمرو واولد
منها ولدا فان ولاء ولده لمن اعتق امهم فاذا اعتق جد ذلك
الولد انجر ولاءه الى معتق جده فاذا اعتق اب ذلك الولد انجر
الولاء الى معتق ابيه ومثاله في النسب الشخص له عم فيتزوج ابوه
ويكون له حمل هو اخ لذلك الشخص اذا انفصل حيا فقبل انفصاله
يكون وارث فاذا تزوج ذلك الشخص واولد ولدا صار وارثه
لذلك الولد اذا تقرر هذا فليجر الولاء بشرائط الاول كون
الاولاد ولدا على الحرية فلو ولدوا على الرقية من الطرفين
ثم اعتقوا فولاؤهم لمن باشر عتقهم الثاني ان لا يكون الحرية
اصلية فلو كانت امهم حرة في الاصل او كانت معتقة وابوهم
حر في الاصل لم يكن عليهم ولاء الحكم الثالث ان لا يباشروا
بالعتق فلو ولدت المعتقة عبيدا او اشترط مولى الاب
رق الاولاد وقلنا بصحة الشرط ثم ان المولى اعتقهم فالولاء له
الرابع ان يعتق الاب فلو مات ابوهم على الرق فولاؤهم لمولى امهم
باق ولا جر اعتقهم فالولاء له قوله القسم الثاني ولاء ضمان الجريرة
هذا العقد كان في الجاهلية يتوارثون به دون الاقارب
فاقرهم الله عليه في مبدأ الاسلام ثم نسخ بالارث بالاسلام
والهجرة

الام مولى الاب

والهجرة كما تقدم ثم انه منسوخ عند الشافعي مطلقا ولا ارث له وعند اصحابنا
ليس كذلك بل هو ثابت عند عدم المناسب والمعتق وصورته
ان يقول احد المتعاقدين لصاحبه دمك دمي وثارك ثاري وحربك
حربي وسلمك سلمي وترثني وارثك فيقول الاخر قبلت وهل هو
عقد لازم او جائز قال الشيخ توقف بالثاني وان لكل منهما الفسخ
ونقل الولاء الى غيره الا ان يعقل عنه او عن احد من اولاده
الذين كانوا صغارا عند الولاء وتبعه ابن حمزة وقال ابن
ادريس بالاول محتجا بقوله تعالى اوفوا بالعقود والامر للوجوب
واحتج العلامة للشيخ باصالة عدم اللزوم وفيه نظر اما اولا
فلما قال ابن ادريس واما ثانيا فلقوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم
فاتوهم نصيبهم قوله ولا يتعدى الضامن يريد انه لا يتعدى
هذا الولاء الى غير الضامن من اقاربه ولا يرث المضمون
فلو مات الضامن قبل المضمون انتقل ميراث المضمون عند موته
الى غيرهم قوله ولا يرث الضامن الا مع فقد كل مناسب اعلم ان
صحة هذا العقد مشروط بكون المضمون سائبة لا وارث له
اصلا وح يتوهم ان قوله ولا يرث الضامن الا مع فقد مناسب
تكرار وليس كذلك وبيانه انه اذا تم العقد وصح لو تزوج المضمون
واولد لم يكن الضامن مع اولاده ارث لمكان وجود من هو
اولى منه فلو مات الاولاد بقي حكم الضامن على ما هو عليه نعم
قوله ومع فقد العقد تكرار اذ لم تكن حل ورث عتق بعد الضمان
بخلاف النسب قوله على الزوجية فانها تشاركه على الاصح تقدم البحث
في ذلك فلا وجه لاعادته قوله ومع غيبته تقسم في الفقراء وفيه روايات

الاول رواية محمد بن مسلم ان ذلك من الانفال الثاني روى المفيد ره
ان عليا عم كان يعطي ذلك فقراء اهل بلده وضعفاء جيرانه
وخلطائه الثالث عن داود بن فرقد عمن ذكره عن الصادق عم قال
مات رجل على عهد امير المومنين عم فدفع ميراثه الى همشاريجه
اي اهل بلده وللاخر بانه لرستاقه والقول بانه من الانفال
احوط قوله ويرث هو امه ويتقرب بها على الاظهر اما واب
وولد الملاعنة من امه وولد بها منه فلا خلاف فيه وانما الخلاف
فيه في اقاربها والاظهر في فتاوى الاصحاب انه كذلك وقال الحال ع
الشيخ ره في الاستبصار انه يرث اخواله ولا يرثونه وانما يرثونه
ان لو اقر به ابوه بعد اللعان وانما قال ذلك جمعا بين الروايات
الدالة على انهم لا يرثونه كرواية سماعة عن ابي بصير عن الصادق عم
وبين الروايات الدالة على ثبوت الموارثة بينهم كرواية ابي بصير
عن الصادق عم قال الشيخ في يب والعمل على ثبوت الموارثة بينهم
احوط واولى على ما يقتضيه شرع في الاسلام وهو المختار
وعليه الفتوى لما تقتضيه النظر وظواهر النصوص وضعف
الرواية المنافية لذلك فان سماعة واقفي قوله ولو اعترف
الاب لحق وورث هو اباه دون غيره من ذوي قرابته
ابيه ولا غيره بنسب الاب اذا اعترف الاب بالولد بعد اللعان
لا خلاف في عدم الارث من الولد لانقطاع النسب باللعان
وانما حكم الاصحاب بارثه من ابيه لمكان اعتراف ابيه
مجرد ارث الاب قال النبي نعم واختار ابن ادريس محتجا بان
الاقرار اقوى من البينة فسرى اقرار الاب الى غيره وقال الشيخ ره
لا لما ثبت

بسم الله خير الاسماء رب يسر ولا تعسر بمحمد وعترته الطاهرين المعصومين

لا لما ثبت من انقطاع النسب باللعان لا موجب لعوده وقال العلامة مه ره
ان كذبوا الاب في نفيه واعترفوا بنسبه ورثهم وورثوه
وهو حسن لان اعترافهم بنسب كاعتراف الاب به ابتداء
فيثبت حكم النسب بينهم وبينه قوله ولا عبرة بنسب الاب وحواشيه
سؤال مقدر تقريره انه ثبت نسبه مع اقاربه بكثرة من
الاولاد والجواب بالمنع من ثبوت نسبه لان ذلك النسب ا
رتفع باللعان واما ثبت ارثه من ابيه لمكان اعترافه
لا لعود نسبه ولا ارث الاب منه لان الطبيعة الواحدة
لا تختلف لوازمها قوله وقيل يرثه امه الملاعنة هذا قول
النخعي وابن الجنيد وابن بابويه ره لم يسلم يونس قال ميراث
ولد الزنا لقرابته من قبل امه على ميراث ابن الملاعنة
ونسب هذا القول ايضا الى المرتضى وقال الشيخ في يه وف
والقاضي وابن حمزة وابن ادريس ان وارثه ولده وان نزل
والزوج والزوجة ومع عدمهم فالامام عم وذلك لانقطاع بدل ٧ المستقيم ا
نسبه شرعا من الابوين فلا يثبت الموارثة المتفرعة عن
النسب ويؤيده رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عم قال
قلت له ولد الزنا اذا مات وله مال من يرثه قال الامام عم
قوله المفقود يتربص بماله وفي قدر التربص روايات المراد به
من غاب وانقطع خبره حيث لا يعلم انه هو لو كان له مال اذا مات
من يرثه لا يجوز التصرف في ماله بل يجب حبسه الى الامد مع ذلك
من زمان يغلب معه الظن بموته وهو المراد بالتربص وقد اختلف
الاصحاب في قدر ذلك على اقوال على حسب الروايات الواردة فيه
كما يجيء قوله اربع سنين وفي سندها ضعف سندها ان عثمان

وسماعة واقفيان نعم ثمة الخبر ضعفها بما رواه ابن بابويه في الصحيح عن اسحق بن
عمار قال قال ابو الحسن عليه السلام في المفقود يتربص بماله اربع سنين
ثم يقسم ثم قال فهذه المدة من حين انقطاع خبره لا من حين غيبته
وبعد ان طلب اربع جوانب هذه المدة وايضا ان عصمة الاموال
ليست باشد من عصمة الزوجية وقد حكموا للزوجة بعد اربع سنين
والطلب فيها بالاعتداد والتزويج فكذا في الاموال على وجه الاولى
قلت وهذا يشكل لان ثبوت احد المعلولين على ثبوت المعلول
الاخر وليس ثم مظنة لجواز ان يكون احد المعلولين مشروطا بشرط
غير حاصل للمعلول الاخر فان الضرورة الماسة الى فسخ النكاح ليست حاصلة
في قسمة الاموال مع ان اسحق قيل انه فطحي قوله وعشر سنين وهي
في حكم خاص هذه الرواية الثانية رواها علي بن مهزيار عن ابي جعفر ع
في امراءة ماتت ولها دار وابن وبنت وكان الابن غائبا في البحر قال
ينتظر عشر سنين ثم يشتري الدار وافتى به ابن الجنيد في غير المفقود
من العسكر واما المفقود من العسكر فيتربص اربع سنين وافتى بها
المفيد ره مطلقا لكن في شراء الدار خاصة ولم يعدها الى غيرها والذي
هي الحكم الخاص الذي اشار اليه المصنف ره قوله وفي ثالثة تقسم الورثة
اذا كانوا ملاء وفيها ضعف ايضا هذه رواية صفوان عن اسحق بن
عمار عن الكاظم ع وفي طريقها سماعة وهو من احد اسباب ضعفها
وافتى بها المفيد ره اذا تطاولت المدة قوله وفي الخلاف حتى تمضي
مدة لا يعيش مثله اليها وهو اولى في الاحتياط وابعد في التهجم على
الاموال المعصومة بالاعتبارات الموهومة هذا قول الشيخ ره في موضع
والقاضي وابن حمزة وابن ادريس ولا شك ان العمل به احوط واولى
من التهجم

من التصرف في مال الغير بغير اذنه بمجرد اخبار يرجح جرحها مع ضعف سندها
ولذلك جاءت اخبار اخرى تدل على الامر بتركه على حاله كرواية
الهيثم قال كتبت الى العبد الصالح ع ينزل عندي فيموت فجاءة
ولا اعرفه ولا اعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي
كيف اصنع به ولمن ذلك المال فقال اتركه على حاله واخرى بالامر
بطلبه مطلقا كرواية معوية بن وهب عن الصادق ع في رجل كان له
رجل ففقد ولا يدري اين يطلبه ولا يدري حي هو ام ميت
ولا يعرف له وارث ولا نسب ولا بلد قال اطلبه قال ان ذلك
قد طال فاتصدق به قال اطلبه وهنا فوائد الاولى الموهوم
في قول المصنف ره يراد بها الباطل والمرجوح فان الوهم يطلق
على القوة المدركة للمعاني الجزئية وليست مراده هنا ويطلق على
الاعتقاد المرجوح والراي الباطل فيكون المراد احد الامرين
الثانية يرجع في مدة العمر الى الغالب بمجرى العادة وقد قدره
بعضهم بمائة وعشرين سنة فيعتبر ذلك بالنسبة الى عمر الشخص المفقود
في حاله من ابتداء عمره لا من زمان غيبته الثالث لو كان في
الاموال المذكورة ما يخشى تلفه مع ذلك وجعل ذلك في غير المخشي
تلفه ويستاذن في ذلك الحاكم الشرعي ان امكن والا فعل ما هو
الاصلح على جهة الحسبة والله الموفق قوله ولو تبرء من جريرة
ولده ميراثه ففي رواية يكون ميراثه للاقرب اليه وفي الرواية
ضعف هذه رواية ابن مسكان عن يزيد بن خليل عن الصادق ع ومثلها
روى ابن بابويه عن ابن مسكان عن ابي بصير وعمل بذلك الشيخ ره في النهاية
والقاضي وانكر ذلك ابن ادريس قال الشيخ ره ورجع في الحائريات

وقال لا يسقط الميراث بالتبري لثبوته بالشرع وهذا هو الحق
المفتى به لكن الاشكال في نص القرآن على ثبوت ارث الولد في قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين والرواية غير
صالحة للتخصيص فان زيد بن علي مجهول الحال والثانية مرسلة
هذا مع شذوذهما واجماع الاصحاب بل المسلمين كافة على خلاف
مدلولهما ع انه على تقدير ذلك في الاب لا يتعدى الى غيره
من الاقارب اذا تبرء من يعقل عنه والجريرة لغة الجناية يقال
جر عليهم جريرة اي جنى عليهم جناية الثاني في ميراث الخنثى قوله
من له فرج الرجال والنساء يعتبر بالبول فمن ايهما سبق يورث
عليه فان بدر منهما قال الشيخ ره يورث على الذي ينقطع منه
اخيرا وفيه تردد هذه العبارة غير وافية بالمقصود واوضح
منها ان يقال انه يعتبر بالبول فان بال من فرج الرجال فهو رجل
وان بال من فرج النساء فهو امرأة وان بال منهما اعتبر بالسبق فمن
ايهما سبق بوله فالحكم له وان لم يكن سبق من احدهما عمل
بما ينقطع اخيرا والمصنف ره اعتبار الانقطاع اخيرا الى الشيخ ره وهو
توهم انفراده به وليس كذلك بل المفيد ايضا اعتبره الا انه لم يذكر اعتبار
السبق وكذا عبارة سلار ويمكن الجمع بين الكلامين على ان اعتبار
الانقطاع اخيرا انما هو على تقدير عدم سبق احدهما واقام حجة
تردد المصنف ره في ذلك من حيث انه قول الشيخ ومن حيث عدم نص
قاطع به وفي تردده نظر من حيث ان سبق احدهما وانقطاعه
اخيرا ليسا مقصودين بالذات بل المقصود من ذلك كثرة بول
احدهما فان الكثرة امارة كافية في الدلالة على ذلك صرح المرتضى
باعتبار الكثرة وكذا المفيد في الاعلام وحينئذ يكون سبق البول
وانقطاعه

وانقطاعه اخيرا امارة وبين في الدلالة على الكثرة فمن تردده في احدهما دون
الاخر ليس بجيد من غير ترجيح ان قلت يلزمكم ان لا يكون سبق البول
دالا على الاكثرية مطلقا لجواز ان يسبق احدهما بالبول والاخر بالانقطاع ويجتمعا
اخيرا متساويا قلت انما يعتبر السبق والانقطاع على تقدير تساويهما
في الطرف الاخر المطلق اذا عرفت هذا فاعلم انه لم يخالف في اعتبار
البول احد من اصحابنا الا ابن ابي عقيل فانه قال اذا كان له
الفرجان يعطى ميراث الذكر لان ميراث النساء داخل في ميراث
الرجال قال وروي انه يورث من المبال فان تساويا في خروج البول
اراه وان تعدد فالبول كما يورث بول الرجل فهو رجل قوله
فان تساويا في ذلك عمل بالقرعة وقال المفيد والمرتضى ره يعد
اضلاعه وقال في الخلاف والايجاز وط يعطى نصف ميراث علم الهدى
رجل ونصف ميراث امرأة وهو المشهور اختلف الاصحاب
القائلين باعتبار البول فاذا تساويا في البول اخذا وانقطاعا
على اقوال الاول قول الشيخ ره في ف انه يعتبر بالقرعة لانه والحالة
هذه مشكل الحال وقالوا عليهم السلام كل امر مشكل فيه القرعة وكيفيتها
ان يكتب على سهم عبد الله وعلى اخر امة الله ويخلطان فيقول
المقرع اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة انت
تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون بين لنا امر هذا المخنث
ليحكم فيه بحكمك ثم يخرج قرعة فان خرج عبد الله ورث ميراث
رجل وان خرج امة الله ورث ميراث امرأة الثاني قول ابن الجنيد
والمرتضى وهو ان تعد اضلاعه فان انقصت ورث ميراث
الرجل واستند في ذلك الى فعل علي ع في قضية المرأة التي جاءت الى شريح
واختار هذا القول واحتج له بوجوه الاول قوله تعم يهب لمن يشاء اناثا

ويهب لمن يشاء الذكور فانه قسم الاولاد قسمين لا غيرهما والاناث ولم يذكر الخناثى فلو كان بعد للانثى والذكر منزل لذكرها
الثانى الخبر المذكور عن على ع‍ الثالث الاجماع من الاصحاب وهو الاجماع فان المفيد رجع عن قوله بنصف النصيبين الى هذا القول وهذا الشيخ ثم رجع عنه الى القول بالقرعة فى ف ثم رجع عن القول بالقرعة فى الحائريات الى القول بعد الاضلاع فلم يبق الا القول به فيكون اجماعا وفى هذه الوجوه نظر اما الاول فلان ذكر الشىء لا يستلزم نفى ما عداه فجاز ان يكون قسما ثالثا لم يذكره واما الثانى فلكمنع فلمنع صحة الخبر فان رجاله غير معلومين لعدل الرواة سلمنا لكن لزوم الاجماع ممنوع ايضا لان عدم العلم بالمخالف لا يستلزم العلم بعدم المخالف الثالث قول الشيخ فى ط انه يعطى نصف النصيبين وهو فتوى ابن بابويه وهو المشهور واختاره المصنف ره والعلامة ره وعليه الفتوى لما رواه هشام بن سالم موثقا عن الصادق ع‍ قال قضى فى الخنثى له ما للرجال وله ما للنساء قال يورث من حيث يبول فان خرج منهما جميعا فمن حيث سبق فان خرج سواء فمن حيث ينبث فان كانا سواء ورث ميراث الرجال والنساء ولان الخنثى او من يقاسمه كتساويا فى الاستحقاق والمعهود من الشرع تنصيف ما وقع فيه النزاع

بين المتنازعين ولبطلان القولين الاولين اما الاول فلان القرعة انما تحصل مع الياس ومع النص والدليل لا اليأس واما عد الاضلاع فلما تقدم من قوله فلو اجتمع مع الخنثى ذكر قيل للذكر اربعة وللخنثى ثلثة والانثى سهمان وقيل تقسم الفريضة مرتين فيفرض مرة ذكرا ومرة انثى ويعطى نصف النصيبين وهو اظهر الاول ذكره الشيخ فى ية و ف وقيل انه لا يعطى الكمية وفيه نظر لانه ان عنى بالكمية التى فى اصل المسئلة فقد تقدمت وان عنى فى كمية الاستحقاق فبالنظر ظاهر الانتقال الى تقليل الانكسار اذا فرض للذكر اربعة وللانثى اثنان فنصف العدد الاول اثنان ونصف الثانى واحد مجموعهما ثلثة وهى نصيب الخنثى فيكون اصل الفريضة تسعة نعم تظهر بينه وبين الثانى تفاوت كما يجىء والثانى ذكره الشيخ فى ط وهو المشهور وبيانه انه لو اجتمع خنثى وذكر فاصل الفريضة اثنى عشر لانا نحتاج الى مال باخذ الخنثى نصفه عند ذكوريته وثلثه عند انوثيته ونصفها عند اشكاله ومخرج نصف النصف اربعة ومخرج نصف الثلث ستة وهما اشتركا فى النصف فاضرب نصف احدهما فى الاخر اما الثلثة فى الاربعة او الاثنين فى الستة تبلغ اثنى عشر فللخنثى ستة عند ذكوريته واربعة عند انوثيته واجمعهما واعطه نصف المجموع وذلك خمسة يبقى سبعة للذكر ولو كان مع الخنثى انثى كان للخنثى على تقدير ذكوريته ثمانية وعلى تقدير

اثنتان ستة ومجموعهما اربعة عشر فاعطه نصفهما وهو سبعة يبقى
للانثى خمسة ولو اجتمع معه ذكر وانثى فاصل الفريضة اربعون او ثمانون
لان الخنثى له تارة الخمسان وتارة الربع ومخرج الخمس والربع
متباينة فاضرب احد المخرجين في الاخر فيضرب خمسة في اربعة
تبلغ عشرين فللخنثى تارة ثمانية واخرى خمسة مجموعها ثلاثة عشر
لا نصف لها فتضرب مخرج النصف وهو اثنان في العشرين تبلغ
اربعين فللخنثى على تقدير الذكورية ستة عشر ومثلها للذكر
وللانثى ثمانية وعلى تقدير الانوثية له عشرة وللذكر
عشرون وللانثى عشرة فاذا اجتمعت بين نصيبه بلغ ستة وعشرين
فله نصفها وهو ثلاثة عشر وللذكر ثمانية عشر وللانثى تسعة
وهنا طريق ثالث وهو ان يضم نصف المتنازع فيه للخنثى
الى ما لا نزاع فيه له ويعطيه اياه ففي المسئلة الاولى الخنثى يدعي
النصف والذكر يدعي الثلثين فالنزاع في سدس فيقسم بينهما
فيعطى ثلث الاثنى عشر ونصف سدسها والمجموع خمسة
وفي المسئلة الثانية الخنثى يدعي الثلثين والانثى تدعي
النصف فالنزاع في سدس فيقسم بينهما فيعطى نصف الاثنى
عشر ونصف سدسها والمجموع سبعة وفي المسئلة الثالثة الخنثى
يدعي الخمسين والذكر يدعي النصف والانثى تدعي الربع فالنزاع
مع الخنثى في سدسه فيقسم ويعطى نصفها وهو ثلثة نصيبه
ثلثة عشر ويبقى للذكر ثمانية عشر وللانثى التسعة اذا عرفت
هذا ان الطريقين ظهر لك التفاوت بينهما وبين الاول
فان في الاول يحصل للخنثى ثلث المال وهو ثلثة من تسعة
وهنا

وهنا يحصل له ثلثة عشر وهي اقل من الثلث بثلث واحد قوله
ولو شاركهم زوج او زوجة صححت مسئلة الخنثى ثم ضربت
الوفق والمخرج في تلك الفريضة ثم ان يقع منه تصحيح بيان
ذلك في الزوج اما في المسئلة الاولى والثانية فانك تضرب
مخرج نصيبه وهو اما مع الربع كما في صورة الولد اربعة في اثني عشر
تبلغ ثمانية واربعين او النصف كما في صورة الاخوة
اثني عشر تبلغ اربعة وعشرين واما في المسئلة الثالثة فانك
تضرب اربعة في اربعين تبلغ مائة وستين او اثنين في
اربعين تبلغ ثمانين وبيانه في الزوجة انك تضرب ثمانية
مخرج الثمن في اثني عشر تبلغ ستة وتسعين او اربعة
مخرج الربع في اثني عشر تبلغ ثمانية واربعين وفي المسئلة
الثالثة انك تضرب ثمانية في اربعين تبلغ ثلثمائة وعشرين
او اربعة في اربعين تبلغ مائة وستين وعلى هذا المثال
ذلك من المسائل الواقعة وهو ظاهر للفطن المتامل للضوابط
الفقهية والقواعد الحسابية قوله ومن ليس له فرج الرجال
ولا النساء يورث بالقرعة هذا فتوى معظم الاصحاب بل لم
يخالف في ذلك احد الا ابن الجنيد ره ومستند الاصحاب
رواية الفضيل بن يسار صحيحا عن الصادق ع وعبد الله بن مسكان
موثقا عنه ع ايضا واما ابن الجنيد ره فقال ان كان اذا بال
تنحى بوله ورث ميراث الذكر وان لم يتنح ورث ميراث الانثى
استنادا الى رواية عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا وهي ضعيفة
اما اولا فلضعف عبد الله فان الكشي قال انه فطحي واما ثانيا

فلا يرثها الثالث في الغرقى والمهدوم عليهم وهل يشترط في ثبوت هذا
الحكم بغير سببي الغرق والهدم تردد ويؤيد عدم الحكم اشتباه
المتقدم في الموت بالمتأخر فانه لا خلاف في التوارث على الوجه
المذكور اذا كان سببه الغرق او الهدم واما اذا كان بغيرهما
ففيه تردد ينشأ من حصول العلة المقتضية للارث وهي الاشتباه
مع السبب فيحصل المعلول وهو الارث وبه قال الشيخ في ط
وابن الجنيد والتقي وابن حمزة ومن ان الارث مشروط
بحيوة الوارث بعد الموروث وذلك العلم منتف هنا فلا
ارث لان الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط وبه
قال المفيد واختاره العلامة في لف الاول وهو في عد الثاني
قوله ولا يورث مما ورث منه وفيه قول اخر هذا القول للمفيد
ومضمونه ان المفروض بانه يورث مما ورث منه ايضا واحتج
بوجهين الاول لولا ذلك لزم حرمان وارثه من المال
مالا يصل الى وارث صاحبه الذي ليس له مال الثاني
ورد تقديم الاضعف نصيبا في التوريث فلو لم يورث كل واحد
الا من صلب مال الآخر لم يكن لتقديمه فائدة والاول هو
اختيار المص وهو قول اكثر الاصحاب واحتجوا بوجهين الاول
رواية عبد الرحمن بن الحجاج صحيحا عن الصادق ع في اخوين ماتا
لاحدهما مائة الف درهم والاخر ليس له شيء ركبا في سفينة
فغرقا فلم يدر ايهما مات قبل قال المال لورثة الذي ليس له شيء
ولم يكن لورثة الذي له المال شيء ومعناه روى حمران بن اعين
عمن ذكره

عمن ذكره عن علي ع الثاني ان توريث كل واحد منهما مما ورث منه
يستلزم المحال بمجرى العادة فيكون محالا وذلك لان التوريث
على الوجه المذكور يستلزم تقديم موت كل واحد منهما على الآخر
رجوع احدهما الى الحيوة حتى يرث مما ورث منه صاحبه ولو جاز
ذلك لزم ان لا ينقطع التوارث بينهما ابدا ولم يقل به احد
واجابوا عن اول وجهي المفيد بالتزام ذلك للرواية الدالة
ولان الفرض ان صاحبه الذي مات معه او الحي من عينا
فلا اشكال وعن ثانيها بالتعبد جاز ان يكون لمصلحة لا نعلمها المفاد
على وجه الاستحباب كما ذهب اليه جماعة منا واما عند القاضي فانه يقدم
من على غير صاحبه لقطع المنازعة فوكل والتقديم على الاستحباب
على الاشهر ويتحقق بالتقديم توريث الاضعف نصيبا اولا
كما في الغرقى الزوجان فانه يفرض موت الزوج ويورث الزوجة
منه ثم يفرض موتها ويورث الزوج منها فيحصل ذلك الفرض
على سبيل الوجوب او الاستحباب كلام الشيخ في ط اشعار
بالاول وفي الايجاز صرح بعدمه وتردد المص في ذلك في يع
ومنشأ تردده من اصالة عدم الوجوب ولانه غير مشتمل على فائدة
لان التوريث حاصل من الطرفين والتقديم لا يقتضي زيادة
لم يقدم عن فرضه فلا فائدة فيه حينئذ واذا لم يشتمل على فائدة
كان عبثا فيكون قبيحا ومن الروايات الدالة على وجوب التقديم
فيجب اتباعها دفعا للضرر المظنون الحاصل من مخالفتها واما كان
الاستحباب فبه لانه يقتضي الجمع بين الروايات والخلاص مما ذكر في
الدليل الدال على عدم الوجوب على ما قال في يع ولو ثبت الوجوب

كان تعبداً للاصل لانتفاء الفائدة ولقلة القائل به ولو ثبت الوجوب
وهذا كله على غير المفيد واما على قوله فان له فائدة وهي اختصاص
الثاني باخذ نصيبه من التركة الاول وما ورث منه قوله ولو
ماتا حتف انفهما لم يتوارثا وكان ميراث كل منهما لوارثه قال
الجوهري يقال مات فلان حتف انفه اذا مات من غير قتل ولا ضرب
وانما لم يتوارثا لانه لو حصل بينهما توارث لكان اما ان يرث
احدهما الاخر من غير عكس فيلزم الترجيح بغير مرجح او يرث كل واحد
منهما من الاخر فيلزم فرض حيوة الانسان في الدنيا بعد موته وهو خلاف
العادة وان وقع فهو اما نادر او معجز خارق للعادة ط والاحكام
مبنية على الغالب الرابع في ميراث المجوس قوله وقد اختلف الاصحاب
فيه فالمحكي عن يونس انه لا يورثهم الا بالصحيح من النسب والسبب وعن الفضل
بن شاذان انه يورثهم بالنسب صحيحه وفاسده وبالسبب الصحيح خاصة وتابعه
المفيد وقال الشيخ يورثون بالصحيح والفاسد منهما واختاره الفضل اسند
حكى المص ره في توريث المجوس ثلثة مذاهب الاول مذهب يونس بن عبد الرحمن
وهو منقول من اصحاب عظيم الشان من رجال الكاظم والرضا عليهما السلام
وهو انهم لا يورثون الا بالصحيح من النسب والسبب وتابعه على ذلك النعماني وابن
ادريس واختاره العلامة ره في المختلف مستدلا بان النسب والسبب الباطلين
لا يتعلق بهما حكم المواريث ولم يرد على ذلك شيئا واستدل ابن ادريس
بان الحكم بالباطل حكم بغير ما انزل الله فيكون باطلا الثاني مذهب الفضل بن
شاذان انه ايضا يورث احد اصحابنا الفضلاء العظام المتكلمين من رجال
الهادي والعسكري عليهما السلام وهو انه يورثهم بالنسب مطلقا صحيحه وفاسده

واما السبب

واما السبب فلا يورثون الا بصحيحه وتابعه على ذلك المفيد ره
وابن بابويه وابن ابي عقيل واختاره المص ره لان اقرارهم دينهم
واعتقادهم صحة ذلك بالنسب لا يقتضي ان يكون سببه ملحقة بالنسب
ونحن نورث ولد الشبهة للحكم بالحاقه بنسبه بخلاف السبب الفاسد
فان الاجماع المنعقد على عدم الحكم به فلا يحصل به ارث واختاره منعقد
العلامة ره هذا في عد وولده في الايضاح الثالث مذهب الشيخ ره
وهو انهم يورثون بكل ما يعتقدون صحته من نسب او سبب وهو
مذهب ابن الجنيد وتبعهما على ذلك القاضي وسلار وابن حمزة
وحاصل ما استدل الشيخ ره على ذلك وجوه الاول الروايات الكثيرة
الدالة على ذلك ومن صريحها رواية السكوني عن الصادق ع والباقر ع
عن علي ع انه كان يورث المجوسي اذا تزوج بامه وبابنته من
وجهين من وجه انها امه ووجه انها زوجته الثاني ما نقله ابن الجنيد ان المنقول
عن امير المؤمنين ع يورث المجوس لما يعتقد وبه الثالث انهم يعتقدون
ذلك نكاحا صحيحا وسببا صحيحا ونحن مامورون باقرارهم عليه
الرابع انا نهينا عن قذفهم بالزنا كما روي ان رجلا سب مجوسيا
انا نهينا عن قذفهم بالزنا كما روي ان رجلا سب مجوسيا بحضرة الصادق ع
فزبره ونهاه فقال انه تزوج امه فقال اما علمت ان ذلك عندهم
النكاح الخامس روي عن الصادق ع ان كل قوم دانوا بشيء يلزمهم
حكمه لا يقال ان ذلك حكم بخلاف ما انزل الله وبخلاف لفظ فيكون
باطلا وبان الحكم الحاكم منا لا يجوز له الحكم بمذاهب اهل الخلاف من
المسلمين فالحكم بمذاهب اهل الكفر اولى بعدم الجواز بان الشيخ ره قال
في يب ان اصحابنا في المسئلة المذكورة على مذهبين وحكي قول يونس

والفضل فكيف يحدث هو قولا ثالثا الا انا نجيب عن الاول بان تقريرهم
على دينهم لما كان معلوما من قول النبي ص وهو لا ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى كان تقريرهم حكما بما انزل الله تع وبالفعل
فلا يكون باطلا وعن الثاني بان الوفق حاصل للزائد عن الاول
دون الثاني على انا وان سلمنا انه لا يجوز الحكم بما اهل الخلاف
من المسلمين لكن يجوز للحاكم الزامهم بمعتقدهم فان المطلق
ثلثا مرسلا معتقدا لصحة ذلك يلزمه بالبينونة منها ويجوز لها
الازواج وعن الثالث بان الشيخ لم يدع الانحصار في القولين
يكون قولا ثالثا وهو موجود في الروايات وقول ابن الجنيد
وهو متقدم على قول الشيخ ره وايضا يجوز ان يكون المذهبين باطلين
عنده ولا يلزم من بطلانهما هذا ايضا خروج الحق عن الطائفة
في زمانه ويكون مذهبه هو الحق ويكون موجودا قبل يونس
والفضل قوله فلو خلف اما هي زوجة فلها نصيب الام دون الزوج
على قول الفضل وعلى قول يونس ان كانت امه عن نكاح صحيح فكذلك
والا فلا شيء لها من جهة كونها جنبا وكذا من جهة الجدة ان كان
نسبها فاسدا وان كان صحيحا فلها نصيب الجدة لا غير قوله ولا كذا لو
معا قوله بنتا هي اخت لانه لا ميراث للاخت مع البنت هذا على قول الفضل
والشيخ واما على يونس فلا شيء لفساد نسبها خاصة في حساب الفرائض
قوله فان انقسم من غير كسر مثاله ابوان واربع بنات ستة للابوين
سهمان وللبنات الاربعة الباقية قوله والا فاضرب عدد من انكسر
عليهم وان لم ينقسم الا مع الكسر فهو قسمان احدهما ان لا يكون بين
النصيبين وعدد من انكسر عليهم وفق بل تباين كما مثله من ابوين
وخمس بنات

وعلى قول الشيخ
لها نصيب
الام والزوجة
معا

ولو خلف
جدة هي اخت
ورثت لها
هذا انما على
قول الفضل
والشيخ واما على قول
يونس لا شيء لها
من جهة كونها اختا

وخمس بنات فان بين النصيب هو اربعة وبين عددهن وهو خمسة
تباين والمراد بتباين العددين ان لا يعدهما الا الواحد واللذان
اذا سقط اقلهما من الاكثر بقي واحد لا غير كما في المثال فان
الاربعة اذا سقطت من الخمسة بقي واحد وثانيهما ان يكون بين سهامهم
وفق اي جزء مشترك من احد الكسور فالاربعة والستة فانه لا وفق
بينهما الا في النصف وقد يراد بالمتوافقين اللذان اذا سقط اقلهما
من الاكثر بقي فوق الواحد كما في العدد بين اثنين فانك اذا
اسقطت من الستة بقي اثنان قوله ان انقسمت الفريضة على صحة
والا ضربت سهام من انكسر عليه في اصل الفريضة مثال ما ينقسم على
صحة ابوان وزوج وخمس بنات فريضتهم اثنا عشر لاجتماع السدس
والربع ومخرجاهما متوافقان بالنصف فضرب نصف احدهما
في الآخر يبلغ العدد المذكور للابوين اربعة وللزوج ثلثة يبقى
خمسة للبنات بالسوية ومثال ما لا ينقسم على صحة ابوان وزوجة
واربع بنات فريضتهم اربعة وعشرون لاجتماع السدس والثمن
ومخرجاهما وهما الستة والثمانية متوافقان بالنصف فضرب
نصف احدهما في الآخر يبلغ العدد المذكور للابوين ثمانية
وللزوجة ثلثة يبقى ثلثة عشر للبنات لا ينقسم عليهن على صحة فضرب
اربعة في اصل الفريضة يبلغ ستة وتسعين للابوين اثنان وثلثون
وللزوجة اثنا عشر يبقى اثنان وخمسون لكل بنت ثلثة عشر
قوله ثم في المناسخات ويعني ان يموت انسان فلا تقسم تركته حتى يموت
احد وراثه ويتعلق الغرض بقسمة الفريضتين من اصل واحد والمناسخات
جمع مناسخة وهي النقل من حال الى اخرى وبمعنى الابطال فهي بمعنى التحويل اذا
ابطلته ويراد بها هنا ما ذكره المصنف وهي اما من المعنى الاول لانتقال من قسمة الى قسمة

اخرى وغيرها او من الثاني لان الفرض ابطال تلك القسمة وتعلق غرضه بغيرها
قوله فان اختلف الوارث او الاستحقاق اوهما وتنقص نصيب الثاني
بالقسمة على ورثته فاضرب الفريضة الثانية في الفريضة الاولى
ان كان بين الفريضتين وفق وان لم يكن فاضرب اصل الفريضة الثانية
في الاولى فما بلغ صحة منه الفريضتان الاقسام هنا اربعة
الاول ان يتحد الوارث والاستحقاق كاخوة ثلثة واخوات
ثلث من جهة واحدة يعني ان الاخوة اما من الام او من
الابوين فيموت اخ منهم ثم يموت اخر ثم يموت اخت ثم اخت اخرى
ويبقى اخ واخت فالمال بينهم بالسوية ان كانوا للام وامثالا
ان كانوا للابوين الثاني ان يختلف الوارث والاستحقاق
ومثاله ان يموت شخص ويترك زوجة وابا وبنتا ثم تموت
الزوجة وتترك ابنا وبنتا من غير الميت فان نصيبها الاستحقاق
وهما غير الوارث الاولين وكذا استحقاقهما بالسوية واستحقا
احدهم بالزوجية الثالث ان يتحد الوارث ويختلف الاستحقاق
ومثاله ان يخلف الميت اولادا من زوجة ثم يموت احدهم
ويخلف اخوته الباقين فان الوارث الثاني هو الاول والاستحقاق
يختلف فانه في الفريضة الاولى بالبنوة وفي الثاني بالاخوة
الرابع ان يتحد الاستحقاق ويختلف الوارث كما اذا مات انسان
وخلف اولادا ثم يموت احدهم ويخلف اولادا انتهى اذا عرفت
هذا فلنتمم البحث بفوائد الاولى انك اذا صححت الفريضة الاولى
تصرف البحث الثاني منهما فان كان ينقسم على ورثته من غير كسر
فذاك كما في القسم الثاني فان نصيب الزوجة وهو ثلثة من اربعة
وعشرين

وعشرين ينقسم على ابنها وبنتها على الابوين سهمان وللبنت سهم وان لم ينقسم
احتجت الى عمل اخر كما يحتاج الثاني اذا لم ينقسم نصيب الميت الثاني على ورثته
واحتجت الى العمل نظرت الى الحاصل فريضته وان كان بينه وبين الفريضة
الاولى وفق ضربت مخرجه في الفريضة الاولى خاصة فالحاصل تصح
منه القسمة كما اذا ماتت امراة وخلفت اخوين من ام واخوين
لاب وزوجا ثم مات الزوج وخلف ابنان وبنتا فان الفريضة
الاول اثنى عشر والثانية اربعة وبينهما توافق بالنصف فتضرب مخرجه
وهو اثنان في الفريضة الاولى يبلغ اربعة وعشرين للاخوين من الام
ثمانية وللزوج اثنا عشر للابن ستة ولكل بنت ثلثة والباقي
وهو اربعة للاخوين من الاب وان لم يكن بينه وبين الاولى
وفق بل تباين ضربت احدى الفريضتين في الاخرى فالحاصل تصح
منه القسمة كما اذا ماتت امراة وخلفت زوجا واخوين من الام
واخا واحدا من الاب ثم يموت الزوج ويخلف ابنين وبنتا واحدة
فان الفريضة الاولى ستة والثانية خمسة وبينهما تباين فتضرب احداهما
في الاخرى تبلغ ثلثين للزوج خمسة عشر لكل ابن ستة وللبنت ثلثة
وللاخوين من الام عشرة وللاخ من الاب خمسة الثالث اذا زادت
المناسخات عن اثنين عملت في كل واحد من الثالث والرابع
وهكذا بالنسبة الى ما قبلها كما عملت في الثانية بالنسبة الى الاول في
اعتبار التوافق او التباين ان لم ينقسم النصيب من السابقة على اللاحقة
كتاب القضاء والنظر في الصفات والاداب وكيفية الحكم واحكام
الدعوى هنا فوائد الاولى القضاء لغة الحكم ومنه قوله تعالى وقضى ربك
ان لا تعبدوا الا اياه واصطلاحا ولاية الحكم شرعا لمن له اهلية الفتوى بجزئيات
القوانين الشرعية على اشخاص معينة بشرية متعلقة باثبات الحقوق

واستيفاء مال الارضين منها وسداء الامامة العامة وغايته قطع
المنازعة الثاني للقضاء خواص الثالث ان حكمه لا ينتقض بالاجتهاد
ويصير اصلا ينفذ عند غيره من القضاء وان كان يخالف الاجتهاد
وذلك العين لا انه دليل قطعي فانه اذا كان يخالف الدليل القطعي
جاز للقاضي الاخر نقضه وعدم انفاذه الرابع ان للقاضي ولاية
على كل مولى عليه مع فقد وليه فيما للولي فعله ومع وجود وليه
فيما ليس للولي فعله في مواضع الخامس ان القاضي يلزم حكم البينة
اعني اثبات الحق على الذي عليه البينة ويلزم الشهود باداء الشهادة
بعد حكمه بشهادتهم ولهذا يغرم الشاهد بالرجوع السادس
ان البينة على حكمه كالبينة على الاصل يعني انه اذا شهد الشاهد
على القاضي انه حكم بثبوت المال مثلا في ذمة زيد لعمرو فكان ذلك
بمنزلة شهادتهما على ثبوت المال في ذمة زيد بل البينة على حكمه
اقوى لوجوب انفاذ اثرها وعدم جواز نقضه بخلاف بينة
الاصل السابع القضاء مما يتم به نظام النوع الانساني والاصل
فيه الكتاب في قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم
بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله
الى غير ذلك من الايات والسنة فانه صلى الله عليه وآله بعث عليا
قاضيا الى اليمن وبعث علي عليه السلام عبد الله بن العباس قاضيا الى البصرة
والاجماع وهو ظاهر هنا فانه لم يختلف فيه احد من العلماء الثامن
في القضاء ثواب جزيل ففي الحديث انه صلى الله عليه وآله لما بعث عليا عليه السلام قاضيا قال له
لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم وقال صلى الله عليه وآله
اذا جلس في مجلسه هبط عليه ملكان يسددانه ويوفقانه فاذا
جار عرجا وتركاه لا يقال قال صلى الله عليه وآله من جعل قاضيا فقد ذبح بغير سكين

وهو من

وهو من الاحاديث الحسنة وعنه صلى الله عليه وآله يؤتى بالقاضي العدل يوم القيمة فمن شدة
ما يلقاه من الحساب يود ان لم يكن قضى بين اثنين في تمرة وقال
علي عليه السلام القضاة اربعة ثلثة منهم في النار وواحد في الجنة قاض قضى
بالباطل وهو يعلم انه باطل فهو في النار وقاض قضى بالباطل
وهو لا يعلم انه باطل فهو في النار وقاض قضى بالحق وهو لا
يعلم انه حق فهو في النار وقاض قضى بالحق وهو يعلم
انه حق فهو في الجنة لانا نقول المراد انه لا يجوز ان يتعرض له
الا من كان عالما بالاحكام الشرعية عن مآخذها التفصيلية ورعا
عن المحارم زاهدا في الدنيا متوفرا على الاعمال الصالحة متجنبا للذنوب
كبارها وصغارها شديد الحذر من الهوى حريصا على التقوى ولتلك
هذه الشروط كان السلف يمتنعون منه التاسع انه من فروض الكفاية
لما فيه من القيام بنظام اشخاص النوع والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
والانتصاف للمظلوم قال صلى الله عليه وآله ان الله لا يقدس امة ليس فيهم من يأخذ
للضعيف حقه نعم قد يجب على الاعيان بان يوجد شخص جامع للشرائط
وليس هناك غيره فيتعين على الامام نصبه ويجب عليه القبول ولو لم يعلم
به الامام وجب عليه اعلامه بنفسه ولو وجد غيره بالشرائط فلا يجب
على احدهم التعرض والاعلام بنفسه بل يستحب ومع تعيين الامام لاحدهم يجب
عليه القبول اما الجامع للشرائط فيحرم عليه التعرض له وان كان ثقة في نفسه لا
وورد عنه صلى الله عليه وآله من حكم في قيمة عشرة دراهم واخطأ حكم الله جاء يوم القيمة مغلولة يداه ومن
افتى بغير علم لعنته ملائكة السماء وملائكة الارض العاشر يحرم الترافع الى قضاة
الجور لقول علي عليه السلام كل حاكم يحكم بغير قولنا اهل البيت فهو طاغوت وقرأ
يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به ويريد الشيطان
ان يضلهم ضلالا بعيدا ثم قال قد والله فعلوا وتحاكموا الى الطاغوت واضلهم الشيطان
ضلالا بعيدا فلم ينج من هذه الاية الا نحن وشيعتنا وقد هلك غيرهم فلم يعرف

[illegible]

حقهم فعليه لعنة الله وقال الصادق ع لو كان لاحدكم على رجل حق فدعاه الى حاكم العدول
فابى عليه الا ان يرافعه الى حكام اهل الجور ليقضوا له كان ممن حاكم الى الطاغوت
وقال عليه السلام ايضا لاصحابه اياكم ان يخاصم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن
انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فانى
قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه والاخبار في ذلك كثيرة قوله ولا ينعقد
الا لمن له اهلية الفتوى ولا يكفيه فتوى العلماء حكى الشيخ في ط
في هذه المسئلة ثلثة مذاهب الاول قيل جواز كونه عاميا ويستفتي العلماء
ويقضي بفتواهم الثاني ان يكون له ثلث صفات العلم والعدالة والكمال
ولا يكون عالما حتى يكون عارفا بالكتاب والسنة والاجماع والخلاف
ولسان العرب ومعرفة الكتاب يتوقف على امور خمسة معرفة العام والخاص
والمحكم والمتشابه والمجمل والمبين والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ
وكذا السنة يحتاج الى خمسة المتواتر والاحاد والمرسل والمتصل والمسند
والمنقطع والعام والخاص والناسخ والمنسوخ واذا وجب معرفة الكتاب
والسنة وجب معرفة العربية لانهما عربيان فيتوقف معرفتهما على معرفتها
لان ما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا فهو واجب
الثالث لا يشترط علمه بجميع الكتاب بل يكفي ان يعرف خمسمائة الايات
المحكمة وهي خمسمائة اية وكذا لا يشترط ان يكون عالما بجميع اخبار
الرسول واثاره بل ما يتوقف عليه الاحكام من سنته هذا حاصل
ما قاله في ط ولم يصرح باختيار شيء من هذه المذاهب لكن عبارته تحتمله
للقولين الاخيرين والثاني ممنوع والثالث مسلم لان الاصل البرائة من وجوب
معرفة ما لا يتعلق بالاحكام من الكتاب والسنة نعم يجب ايضا ان يكون عالما
باصول الكلام والفقه لما بينا الاستدلال على ذلك وكذا يكون عارفا
بشرائط الحد والبرهان اذ لا يمكن تركيب الدليل بدونهما وكذا يجب معرفته
باللغة

مسائلهما

باللغة والتصريف والنحو لا بمعنى استحضار جزئيات مسائلها بحيث يكون
في اللغة كالاصمعي وفي التصريف كالفارسي وفي النحو كسيبويه بل يكون
عارفا بالقدر الذي يتوقف عليه الاستدلال من الكتاب والسنة
لفظا ومعنا ان قلت ان الشيخ جعل الصفات ثلثا والمصنف جعلها
ستا فما وجه الجمع بين القولين قلت ما ذكره المصنف تفصيل لما قاله
الشيخ لان العدالة شاملة للايمان والكمال شامل للبلوغ والعقل
والذكورة وطهارة المولد لان النساء ناقصات عقل وحظ دين
وولد الزنا لا يكون نجيبا وهنا فائدة حكى شارح النهاية في
ما الفرق بين المفتي والقاضي فان القضاء عندنا يستلزم الفتوى
الكلية مثل ان يقول على المدعي البينة وعلى من انكر اليمين فقال
الفرق ان المفتي يقرر القوانين في المواد الجزئية مثل ان يقول
للمسافر عليك البينة وعلى خصمك اليمين قوله وهل يشترط
علمه بالكتابة الاشبه نعم لاضطراره الى ما لا يتيسر لغير النبي صم
الا بها هل هي من شرائط القضاء ام لا قال قوم انها ليست شرطا
فيها لان رتبة القضاء رتبة النبوة وليست الكتابة شرطا فيها
لان نبينا صم لم يكن كاتبا لقوله تع وما كنت تتلوا من قبله من
كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون وقال قوم هي شرط
واختاره الشيخ في ط واتباعه وابن ادريس لان استحضار العلم
بامور الحكومة دائما متعذر للزوم عروض النسيان للانسان فلا بد
من الكتابة المذكورة وهو اختيار العلامة والمصنف ولا نسلم ان النبي صم
لم يكن عالما بالكتابة بعد البعثة بل كان عالما بها والايات غير دالة
على عدم ذلك لان لفظة كتب يدل على انقطاع خبرها اي قول ما كنت الكتب
اي كتب بعد ان لم الكتب وكذلك قوله ولا تخطه بيمينك اي وما كنت

مخطئ في القطع الحكم وخطؤه بعيد وكذا كونه ضعيفا اما الابكم فلعدم
كتابته لاحتمال كونه منسوبا الى حد القوى لا يعقى عدم علمه بالكتابة
لمنافاة دلالة الاية على عدم كتابته لكن عصمته وقوة غيره وضبطه
وقوة الحافظة مغنيات له عن الكتابة وليس كذلك غيره
من قضاة الدين يجوز عليهم الخطاء والنسيان وضعف التمييز القضاة الدين ٩٢
والحفظ قوله وفي انعقاده للاعمى تردد والاقرب انه لا ينعقد
بمثل ما ذكرناه في الكتابة منشاء تردده من اصالة عدم الاشتراط
ولذلك لم يكن البصر شرطا في النبوة لان شعيب كان اعمى ومن
الكتابة شرطا كما تقدم فيلزم كون البصر شرطا لسند الاولى
بالملزوم على اللازم ولانه يفتقر الى مشاهدة الغرماء ليحكم
على اشخاصهم ويمنع كون شعيب اعمى بالكلية وان سلمنا فهو
مويد بالوحي قوله وفي اشتراط الحرية ترددا اشبهه انه لا يشترط
منشاء التردد من اصالة عدم الاشتراط ولان العبد ان لم
يحصل فيه الشرائط فلا كلام في الامتناع وان حصلت الشرائط
والاذن معا فلا كلام في الجواز ويؤيده قوله لو امّر عليكم
عبد حبشي فاسمعوا واطيعوا ومن ان القضاء من المناصب
الجليلة فلا يليق بالعبد ولان العبد مامور مقهور مولى عليه
والقاضي حاكم ووال وقاهر فلا يكون عبدا ولان العبد لا يسمع
شهادته مطلقا عند بعض الاصحاب فقضاؤه اولى والاول اختيار
المصنف والثاني اختيار العلامة قوله ولا ينعقد بنصب العوام
له نعم لو تراضى اثنان بواحد من الرعية فحكم بينهما لزم هذه الجملة
تشتمل على مسائل الاولى انه يشترط في كون القاضي قاضيا اذن الامام
لما تقرر

لما تقرر في الكلام من ان الامامة رياسة عامة وليس لغير الامام
رياسة على احد الا باذنه وحينئذ لا ينعقد القضاء بنصب
الرعية وهو ظاهر الثاني لو تراضيا اثنان بواحد من الرعية
غير ماذون له فحكم بينهما جاز حكمه عليهما ويشترط فيه الشرائط
المعتبرة في القاضي المنصوب من البلوغ والعقل والايمان والعدالة
والعلم وغير ذلك من الامور المعتبرة اذ لو لم يعتبر يشترط فيه
ذلك لزم حكم الجاهل والفاسق والناقص وهو باطل قطعا
ويمنع التكرار فان التراضي بحكمه يلزم حكمه للمتراضيين
خاصة وان لم يكن الامام غائبا ظاهرا فالفقيه حال الغيبة
فان حكمه نافذ على الكل وان لم يرضوا به الثالث ان الاثنين اذا تراضيا
بذلك الواحد هل يلزمهما الحكم بمجرد حكمه او يشترط بعد الحكم
قولهما رضينا فيه قولان قيل يلزم بمجرد حكمه لان الرضا بالسبب
وقيل بالثاني لاصالة عدم اللزوم ولهذا الولاية الرابع الواردة
بذلك لما دل دليل على اللزوم فيشترط تصريحهما بالرضا ويكون
رضاهما بحكمه يجري على اقرارهما الخصمة قوله وقبول القضاء عن السلطان
العادل مستحب لمن يثق بنفسه وربما وجب لا استحباب لمن كون
مشروطا بشروط الاول ان يكون له اهلية القضاء والا امتنع
الثاني ان يوجد من يتولاه غيره من جامع الشرائط والا وجب الثالث
من يثق بنفسه في وضع الامور مواضعها والا امتنع الرابع ان لا يلزمه
الامام والا وجب النظر الثالث في الاداب قوله والجلوس مستدبر القبلة
هنا مسئلتان الاولى قال الشيخ في ط يجلس القاضي مستقبل القبلة لقوله

خير المجالس ما استقبل به القبلة وهو اختيار القاضي وقال في به
والمفيد والتقي وسلار وابن حمزة وابن ادريس يجلس مستدبر
القبلة ليكون وجوه الخصوم اليها واختاره المص ره والعلامة
الثاني جعل الشيخ في ط من المستحبات جلوسه في المسجد وبه قال
المفيد والتقي وسلار والقاضي في الكامل وقال الشيخ في ط
طرفا الحكم في المساجد فقد كرهه قوم الا اذا اتفق جلوسه
فيه لعلة الحكم فيه الحاكم اتفاقا لما روي عن النبي صلعم سمع رجلا
ينشد ضالة في المسجد فقال الا وجد بها انما بنيت المساجد
لذكر الله تعالى والصلوة فيه ولفظة انما الحصر والاصل عدم التحريم
فتبقى الكراهة وعنه صلعم جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم
وخصوماتكم والحكومة تستدعي الخصومة قال وايضا هذا
موجود في احاديثنا وقال القاضي في المهذب ما يدل على
انه يجوز في المسجد عند الضرورة وهو يعطي الكراهة والمختار
الاباحة لا الاستحباب ولا الكراهة عملا بقضاء علي عم
في جامع الكوفة ودكة القضاء مشهورة موجودة الى الان
واصالة عدم الكراهة والاستحباب لا دليل عليه لان
كونه لا يستلزم ايقاعه في المسجد والا لاستحب ايقاع
سائر الطاعات فيه حتى نكاح الحليلة وهو باطل قوله
للامام ان يقضي بعلمه في الحقوق مطلقا ولغيره في حقوق
الناس وفي حقوق الله قولان اقول ظاهر الدليل يقتضي ان
يجوز حكم الامام بعلمه مطلقا في سائر الاحكام لمكان عصمته المانعة
من الخطا والاقوى لغيره لتسوية الظن به ولم يسمع في ذلك خلافا الا لابن

المذهب والله

اما غيره

اما غيره من الحكام ففيه اقوال الاول قول ابن الجنيد انه ليس له ذلك
في شيء من الحقوق ولا الحدود لانه اذا حكم بعلمه عرض نفسه التهمة
وسوء الظن الثاني قول الشيخ ره في ف وط ان له الحكم بعلمه في
جميع الاحكام سواء كانت من حقوق الله او من حقوق الناس
وسواء حصل له العلم في حال الولاية او قبلها في ولايته او في غيره
وهو قول المرتضى ره الثالث قول ابن حمزة بالفرق فيجوز في حقوق
الناس اما حقوق الله فلا لابتنائها على التخفيف وشدة
الضبط لشروطها ولهذا لا يكتفى فيها بمجرد الاقرار بل مع التكرار
والمختار قول الثاني لوجوه الاول ان القضاء بالعلم رجوع الى
يقين وبالشهادة رجوع الى الظن ويحل في الحكم جواز
الثاني دون الاول الثاني لو لم يجز ذلك لزم اتفاق الاحكام
او فسق الحكام واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة
اذا طلق الرجل زوجته ثلثا بحضرته ثم جحد الطلاق كان القول
قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه وهو استحلاف الرجل وتسليمها
اليه لزم فسقه والا لزم اتفاق الحكم لا لموجب وكذا اذا اعتق
عنده بحضرته ثم جحد ونظائره كثيرة الثالث احد الامرين
لازم وهو اما عدم وجوب انكار المنكر وعدم وجوب اظهار
الحق مع امكانه او الحكم بعلمه والاول باطل فيتعين الثاني
وبيان الملازمة انه اذا علم بطلان قول احد الخصمين فان لم يجب
عليه منعه من الكذب في المنكر لزم الامر الاول وان وجب فهو الامر الثاني
اعني الحكم بعلمه وهو المطلوب اذا عرفت هذا فلا خلاف في انه
يحكم بعلمه في تزكية الشهود وجرحهم والا لزم التسلسل او الدور

وهو باطل وكذا اذا اقرّ الخصم عنده في مجلس حكمه وقضائه اما لو اقرّ
سرّاً عنده فقيل انه كذلك اجماعاً وقيل بل حكمه كباقي الاحكام
وفيه الخلاف والاقوى انه ثم المانع من حكم بعلمه منهم من قال
لا بدّ من شاهدين حتى يحكم ومنهم من اكتفى بالواحد وكلاهما
باطل لما قرّرناه قوله اذا عرف عدالة الشاهدين حكم وان عرف
فسقهما اطرح وان جهل الامرين فالاصح التوقف حتى يبحث
عنها اذا جهل الحاكم حال الشاهدين لا يخلو من اقسام
ثلثة الاول ان يطعن المشهود عليه فيهما ويقول انهما فاسقان
ولا خلاف في وجوب البحث عنها ليظهر احد الامرين الثاني
ان يقرّ المشهود عليه بعدالتهما وهذا توقف فيه العلماء من
من حيث ان العدالة حق لله ولهذا لا يجوز الحكم بشهادة الفاسقين
وان رضي الخصم حينئذ يجب التوقف والبحث عنها حتى يظهر احد
الامرين ومن حيث انا نمنع انه حق لله بل حق المشهود عليه
فاذا اقرّ بعدالتهما فقد اقرّ بوجود شرط الحكم ومن اقرّ بشيء
نفذ عليه لقوله صلعم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهذا
اجود لانه اقرّ بلزوم الحكم فيتبعه اللازم نعم ذلك لا يكون
تعديلا لانه في حق غيره والا لزم ثبوت العدالة بقول الواحد
وهو باطل الثالث لا يطعن ولا يقرّ بالعدالة وهذا للشيخ فيه
قولان احدهما قوله في الخلاف وغيره وهو التوقف والبحث عن حالهما
وبه قال المفيد والقاضي وابن ادريس وثانيهما قوله في
الحكم بالشهادة من غير توقف محتجا بان الاصل في المسلم العدالة
والفسق طارئ يحتاج الى دليل ولان البحث عن العدالة لم يكن
في ايام النبي صلعم وايام الصحابة والتابعين وانما هو احدثه القاضي
شريك

شريك بن عبد الله ويؤيده ما رواه علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن
يونس عن بعض رجاله عن الصادق عم خمسة اشياء على الناس ان يأخذوا
بها بظاهر الحال الذي الولايات والمناكح والمواريث والذبائح
والشهادات فاذا كان ظاهره مأموناً جازت شهادته ولا يسأل
عن باطنه والاصح عند المصنف الاول لما تقدم من ان عدالة
الشاهدين شرط في صحة الحكم والجهل بالشرط يلزم الجهل
بصحة المشروط ولانه لو لم يجب التوقف لما بقي فرق بين معلوم
العدالة ومجهولها وهو باطل ويؤيده رواية العلاء وفي
الفقيه عن عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق عم من طريق صحيح
والجواب عن حجة الشيخ اما عن الاول فبالمنع من استلزام الاسلام
العدالة لما قررنا في الكلام وعن الثاني بالمنع من انه لم يكن في
تلك الازمان وعدم الوقوف لا يدل على عدم الوجوب
وعن الثالث بان الرواية مرسلة خصوصا مع ابهام رواية محمد بن
عيسى عن يونس فانما تفرد به محمد عن يونس لا يعتمد عليه
كما قاله ابن بابويه قوله يسمع شهادة التعديل مطلقة ولا يسمع
شهادة الجرح الا مفصلة هنا فوائد الاولى تفصيل الشهادة هو
ذكر اسباب كل من العدالة والجرح لا على وجه الاطلاق بان يقول
في العدالة اشهد انه مؤمن يصلي ويصوم ويزكي ويحج ويأمر
بالمعروف ويفعله وينهى عن المنكر ويتركه وفي الجرح اشهد انه زنى
او لاط او ترك الصلوة اختيارا او افطر في نهار رمضان اختيارا او مثال
ذلك من فعل احد المحرمات او ترك احد الواجبات والاطلاق فيهما ان
يقول في العدالة اشهد انه مقبول الشهادة او يقتصر على انه عدل
وفي الجرح اشهد انه فاسق لا تقبل له شهادة ولا يقتصر هنا على
قوله

على قوله ولا تقبل شهادة فرقة من لا تقبل شهادته مع تحقق علته
الثاني اختلف الاصوليون والفقهاء في وجوب التفصيل فيهما
او الاكتفاء بالاطلاق في التعديل والجرح فقيل يشترط التفصيل
فيهما وقيل يكفي الاطلاق فيهما وقيل بالفرق وقال الشيخ في ط
يجب تفصيل شهادة الجرح خاصة مستدلا بان الناس يختلفون
فيما هو جرح وما ليس بجرح فيجب تفسيره ليعمل الحاكم بما يقتضيه رايه
بخلاف اسباب العدالة فانه لا خلاف فيها فاختاره في ط باب
التزكية اقرار صفة على الاصل فيكفي فيها بالاطلاق بخلاف
الجرح فانه اخبار عن ما حدث للشاهد من عيوبه ومعاصيه
فلا بد من تفسيره وتبعه ابن حمزة وقال العلامة في لف الوجه
التسوية بين الجرح والتعديل لان المقتضي لتفصيل الجرح
ثابت في التزكية فان الشيء قد لا يكون سببا للجرح عند الجارح
ويكون جارحا عند الحاكم فاذا اطلق الشاهد التعديل بناء
منه على اعتقاده كان تقريرا للحاكم بل الاحوط انه يسمع الجرح
مطلقا ويستفصل عن سبب العدالة لانه احفظ للحقوق الثالث
لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل بان شهد شاهدان
بالجرح واخران بالتعديل فالشيخ هو لان قال في ط يقدم الجرح
وتبعه ابن حمزة وابن ادريس وقال في ف التوقف وقال العلامة
في لف ان امكن الجمع حكم بالجرح لجواز اخفاء سببه عن المعدل
والا توقف مثل ان يقول الجارح انه شرب الخمر في مكان
معين وزمان معين وقال المعدل انه كان في غير ذلك المكان
في ذلك

في ذلك الزمان على طاعة وهذا هو المفتى به قوله اذا التمس الغريم
احضار غريمه وجبت اجابته ولو كانت امراة ان كانت برزة
ولو كان مريضا او امراة غير برزة استناب الحاكم من يحكم بينهما
هذا قول الشيخ في ط وف والقاضي سواء كان المدعى عليه من اهل
الشرف والمروءة والصيانة اولا والحجة فيه ان عليا ع حضر
مع يهودي عند شريح وحضر عمر مع ابي عند زيد بن ثابت
ليحكم بينهما في داره وحضر المنصور مع الجمالين بمجلس الحكم لخلف
كان بينهم وقال ابن الجنيد ان كان المدعى عليه من اهل الشرف
والمحل عند السلطان وجه الحاكم الى من يعرفه الحال ليحضر او وكيله
لان ينصف خصمه ويغنيه عن جمعا ودية الاستعداء وعليه
اختاره العلامة ره في لف عن حجة الشيخ بانه لا نزاع في جواز
ذي الصيانة والشرف مجلس الحكم انما النزاع في وجوب احضاره
على الحاكم وهو منتف بالاصل اذ الغرض ايصال الحق الى مستحقه
ولا يتوقف ذلك على احضاره لامكان التخلص بما ذكره ابن الجنيد
والمص ره اختار الوجوب وهو الحق لان عدم احضاره على
قد يكون نوعا من الهوى المنهي عنه في قوله تعالى فاحكم بين الناس
بالحق ولا تتبع الهوى ويكون ايضا حاملا له على التكبر على
مجلس الشرع وعدم الاذعان والتواضع وايضا في ذلك وجوب
التسوية بين الخصوم كما يجيء قوله ولو ابتدر اثنان الدعوى سمع من الذي
عن يمين صاحبه هذا الحكم هو المشهور بين الاصحاب حتى ان المرتضى
قال انه مما انفردت به الامامية وهو قول الشيخ ره في نه والمفيد في مقنعة وعلي
في الرسالة والمستند ورواية ابن الجنيد عن ابن محبوب عن محمد بن مسلم

عن الباقر عم ان رسول الله صلعم قضى ان يقدم صاحب اليمين في المجلس بالكلام
وقال الشيخ ره في ف منهم من قال يقرع بينهما ومنهم من قال يخير في
تقديم من شاء منهما ومنهم من قال يصرفهما حتى يصطلحا ومنهم من
يستحلف كل منهما لصاحبه ثم قال ولو قلنا بالقرعة كما قال اصحاب
الشافعي كان قويا لانه مذهبنا في كل مشكل وقال في الخلاف القرعة
اولى قوله وفي تسليمه الى الغرماء رواية واشهر منها تخليته هذه رواية
السكوني عن الصادق عن الباقر عم عن علي عم انه كان يحبس في الدين
ثم ينظر ان كان له مال اعطى على الغرماء وان لم يكن له مال دفعه
الى الغرماء فيقول اصنعوا به ما شئتم ان شئتم واجروه وان شئتم
استعملوه والرواية الاشهر لم نقف عليها نعم قال الآبي هي ما رواه
زرارة عن الباقر ع كان علي عم لا يحبس في السجن الا ثلثة الغاصب
ومن اكل مال اليتيم ظلما ومن اوتمن على امانة فذهب بها
وان يوجد له شيئا له باعه غائبا كان او شاهدا وهذه
ليس فيها ما يدل على المدعى حتى يكون اشهر من الاولى ولعل
المصنف اراد بالشهرة الحكم بين الاصحاب لا شهرة الرواية لكنه
خلاف مصطلحه اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ افتى في ية بمضمون رواية
السكوني وتبعه ابن حمزة وقال في ف لا يسلم الى الغرماء لان
الاصل براءة الذمة لقوله تعالى فنظرة الى ميسرة وهو اختيار
ابن ادريس وقال ان رواية السكوني غير صحيحة لمخالفتها القران
وقال العلامة ره في لف التسليم الى الغرماء ليس بعيدا عن
الصواب لانه متمكن من اداء ما عليه لانه لا فرق بين القدرة

على المال

وبين القدرة على تحصيله ولهذا منعنا القادر على التكسب من اخذ
الزكوة وهو كلام حسن وعليه الفتوى لانه جمع بين القران والرواية
قوله واما الانكار فعنده يقال للمدعي الك بينة فان قال نعم
امر باحضارها هذا الكلام تبع فيه المصنف ره كلام الشيخ ره وهو
غير سديد لان احضار البينة حق للمدعي فهو موكول اليه
لا الى الحاكم وقال في ف يكتب وتابعه ابن ادريس والاولى
خلاف الامرين بل يعرفه الحاكم انه له احضارها قوله في تكفيل
المدعى عليه هنا تردد يريد بقوله هنا اي عند اقامة
البينة ومنشاء التردد من اختلاف الاصحاب فان الشيخ ره
في ية والمفيد في ع والتقي وابن حمزة قيدوه بثلثة ايام وقال
الشيخ ره في ف وابن الجنيد ره وابن ادريس بعدم تكفيله الا مع
الثبوت والقاضي القولان في الكامل كالنهاية وفي المهذب
كالخلاف ويقوى ان التكفيل موكول الى نظر الحاكم فان
الحكم يختلف باختلاف الغرماء فان الغريم قد يكون مسلطا عنه
مامون فالمصلحة حينئذ تكفيله والا لزم تحصيل تضييع حق المدعي
وقد لا يكون كذلك بل يكون ذا ثروة وحشمة ومكنة فلا احتياج
الى تكفيله لعدم ثبوت الحق والامن من ضياعه وربما كان المدعي
محتالا لا يكون طلبه للتكفيل وسيلة الى اخذ ما يتخيره قوله ولو
اقام بينة لم تسمع وقيل يعمل بها ما لم يشترط الحالف سقوط
الحق يريد انه مع انكار الغريم وحلفه يسقط الدعوى لا جل
للقاصة لقوله صلعم من حلف فليصدق ومن حلف له فليرض

ومن لم يرض فليس من الله في شيء اما اذا لو اقام بينة ففيه اقوال الاول
قول الشيخ ره في ف انه لا حكم لهذه البينة للروايات المتظافرة بذلك
فيما تقدم من الحديث وايضا اليمين حجة المدعى عليه كما ان البينة
حجة المدعي وكما لا تسمع دعوى يمين المدعى عليه مع البينة فكذا
لا تسمع البينة مع اليمين الثاني قول المفيد والقاضي في الكامل
وابن حمزة انه يعمل بالبينة ما لم يشترط الحالف سقوط الحق بيمينه
واحتجوا بان حكم البينة حكم الاقرار وكما انه لو اقر بعد اليمين
يلزمه الحق فكذلك اذا قامت عليه البينة بعد اليمين واجيب
بمنع المساواة الثالث قول الشيخ ره في ط وهو انه لا يسمع البينة
مع علم المدعي بها ورضاه باليمين او ما لو نسي البينة او لم يعلم بها
من رأسه بان تولى غيره اثبات حقه ولم يعلم بالبينة او لم يعلم
هناك بينة حضرت المعاملة فانها يسمع البينة في هذه الصور
ويظهر من كلام العلامة ره في لف اختيار هذا القول وكذا جماعة
التقي وابن ادريس والمشهور على الاول لرواية ابن ابي يعفور عن
الصادق ع ذهبت اليمين بحق الدعوى ولا دعوى له قال قلت له
وان كانت له بينة عادلة قال نعم وان اقام بعدما استحلفه بالله
خمسين قسامة ما كان له فان اليمين بالله قد ابطلت كلما ادعاه
قبله مما استحلف عليه قال رسول الله ص من حلف لكم فصدقوه
ومن سألكم بالله فاعطوه ذهبت اليمين بدعوى المدعي ولا دعوى له
قوله ولو نكل المنكر عن اليمين واقضي عليه بالنكول وهو المروي
وقيل يرد اليمين على المدعي فان حلف ثبت حقه وان نكل بطل
القضاء بمجرد النكول قول الشيخ ره في ية والمفيد وسلار وابنا
والتقي

[illegible] ولا تعسر علينا برحمتك بمحمد وعترته الطاهرين

والتقي وابن بابويه ومستندهم الرواية المشار اليها وسلار في كتنفيه
احلاف الاخرس والقائل برد اليمين ابن الجنيد وابن حمزة على ابن ادريس
قال ابن ادريس هو مذهب الشيخ في ط وف وانه رجع عن قوله في ية
وقال القاضي في الكامل بالاول وفي المهذب بالثاني وهو اختيار
العلامة ره وايضا احتج بما روي عن النبي ص انه رد اليمين على طالب الحق
وبما رواه عبيد بن زرارة عن الصادق ع في الرجل يدعي الحق ولا بينة
للمدعي قال يستحلف او يرد اليمين على صاحبه فان لم يفعل فلا حق له
وما رواه هشام عن الصادق ع قال يرد اليمين على المدعي وهو عام
والجمهور نقلوا ما اخترناه مذهبا لعلي ع وفيه نظر لان هذه الروايات
ليست تامة في محل النزاع لان ظاهرها ان الرد من المنكر على المدعي
لا ان الرد من الحاكم على المدعي بعد النكول نكول المدعى عليه ويؤيد
ما قلناه قول المص ره وهو المروي بلام التعريف فانه يعطي انحصار
الرواية في دراية الحكم بمجرد النكول كما اذا قلت زيد الضارب
فانه يفيد انحصار الضرب في زيد نعم القول برد اليمين على المدعي
مع النكول اولى واحوط في الحكم ولئلا يلزم الحكم بغير دليل ولا حجة
ولان الحكم له بمجرد دعواه اعطاء له بمجرد قوله وهو منهي عنه في قوله ص
لو يعطى الناس باقوالهم لادعى قوم دماء قوم واموالهم اما مع اليمين فانه
يبعد عن ذلك قوله ولا يستحلف على بقاء الحق في ذمته استظهارا
وجه الاستظهار احتمال ان يكون المدعي قد استوفى حقه او ابراء
ذمته ولم يعلم الشهود فيستظهر الحاكم باليمين وخص ذلك بالدين
احترازا من العين فانه لو اقام بينة بقاء عين او غصبها على الميت
وشهد الشهود على عينها انه غصبها من غير يمين لان قيام البينة بذلك

يلزم الشهادة له بالملك والاصل بقاؤه وعدم انتقاله عنه بل يجري
هذا الحكم في الميت نظر بل هو جار في كل من يتعذر حال الحكم جوابه
كالغائب والصبي والمجنون فيكون الحكم شاملا للاربعة قوله وحلف
الاخرس بالاشارة وقيل يوضع يده على اسم الله في المصحف وقيل
يكتب اليمين في لوح ويغسل ويؤمر بشربه بعد اعلامه فان شرب
كان حالفا وان امتنع الزم الحق الاول هو المشهور فان اشارته
اقامت مقام كلامه في غير هذا من الاحكام والثاني قول
الشيخ في بكر الا انه حصر الوضع على الاسم في المصحف بل لو حضر
المصحف وكتب اسم الله تعالى ووضعت يده عليه كفى والثالث قول
ابن حمزة ومستنده رواية محمد بن مسلم صحيحا عن الصادق ع قال سألته
عن الاخرس كيف يحلف اذا ادعي عليه دين ولم يكن للمدعي
بينة فقال ان امير المؤمنين ع الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا
حتى بينت للامة جميع ما يحتاج اليه ثم قال ائتوني بمصحف فاتي به فقال
للاخرس ما هذا فرفع رأسه الى السماء واشار انه كتاب الله سبحانه
ثم قال ائتوني بوليه فاتوه باخ له فاقعده الى جنبه ثم قال يا قنبر
علي بدواة وصحيفة ثم قال لاخ الاخرس قل لاخيك هذا بينك وبينه
انه علي فتقدم اليه بذلك ثم كتب امير المؤمنين ع والله الذي
لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الطالب الغالب
الضار النافع المهلك المدرك الذي يعلم السر والعلانية انه
فلان بن فلان المدعي ليس له قبل فلان بن فلان
اعني الاخرس حق ولا طلبة بوجه من الوجوه ولا بسبب من
الاسباب ثم غسله وامر الاخرس ان يشربه فامتنع فالزمه
الدين

الدين وهذا القول ليس ببعيد من الصواب فان الاشارة لا ينافيه
بل فيها زيادة على ما حصل بها وحمل ابن ادريس هذه الرواية
على اخرس لا يكون له كتابة معقولة ولا اشارة مفهومة وهو
حمل متكلف مع ان مدلول الرواية منافيه فان عليا صلوات الله عليه
عليه اراد ان يعرف انه علي فلو لم يكن له اشارة مفهومة لما كان
في ذلك فائدة وهي هذه المشار اليها من قبل والحكم بمجرد النكول
واجاب عنها العلامة باحتمال الزامه بالدين عقيب احلافه
المدعي جمعا بين الادلة خصوصا والجمهور نقلوا ما احتج به
من هنا العلم قوله لا يحكم الحاكم باخبار حاكم اخر ولا بقيام
البينة بثبوت الحكم عند غيره نعم لو حكم بين الخصوم واثبت
الحكم واشهد على نفسه فشهد شاهدان بان حكمه عند حاكم اخر
وجب على المشهود عنده انفاذ ذلك الحكم انهاء الحاكم حكمه
الى حاكم اخر اما ان يكون بكتابة او مشافهة او شهادة وعلى
التقادير الثلثة لا اعتداد به عند اكثر الاصحاب الا على وجه
ياتي خلافا لابن الجنيد فانه اعتبره في حقوق الناس دون
الحدود وخلافا لابن حمزة فانه اعتبره بالبينة فان شهدت
البينة على التفصيل حكم به وتفصيل الاستدلال اما الكتابة
سواء كان مختوما او غير مختوم فلما رواه طلحة بن زيد عن الصادق ع عن ابيه
ان عليا ع كان لا يجيز كتاب قاض الى قاض في حد ولا في غيره
حتى وليت بنو امية فاجازوا بالبينات ومثله روى السكوني عن الصادق ع ايضا
وهاتان الروايتان وان ضعفتا الا انهما تنجبران بالشهرة واما
المشافهة فقد قطع الشيخ في ف انها مثل الكتابة وتردد فيه المص لو

في نع ويحتمل ان الحاكم الاول اذا حكى صورة الواقعة والحكم في صفات
الشهود جاز للحاكم الثاني ايضا انفاذ ذلك والحكم به على نقله
انه لو كان هو مقام الاول لحكم به لان رتبة المشاهدة اقوى من
من رتبة الشهادة على الحاكم وسيأتي ان الشهادة بذلك مقبولة
فالمشاهدة اولى واما فان حضرت البينة الحكم واشهدها
الحاكم على حكمه ثم شهدت عند حاكم اخر ممن له الحكم جاز له
انفاذ ذلك وان لم يكن كذلك لم يجز انفاذه لذا قاله المصنف ره
وغيره من المتاخرين واحتجوا بوجوه الاول ان الغريم لو اقر
ان حاكما من الحكام حكم عليه بحكم لزمه ذلك الحكم اجماعا فكذا اذا
ثبت بالبينة الثاني ان انهاء الحاكم الاحكام الى حاكم البلاد
المتباعدة فيما تمس الحاجة اليه فان احضار شهود الاصل
قد يتعذر او يتعسر وشهود الفرع لا يقبل في كل الاحكام
والشهادة الثالثة لا يسمع مطلقا فلا وسيلة لاثبات حقوق
الناس سوى الانهاء على الوجه المذكور لبطلت الحجج مع تطاول
المدد وموت شهود الاصل والفرع الرابع لولا شرعية الانهاء
لدامت الخصومات في قضية واحدة بان يرافعه المحكوم عليه
الى حاكم اخر فاذا لم ينفذ الحاكم الثاني ما حكم به الاول استمرت
المنازعة وهو ضرر عظيم مناف لغرض نصب الحكام هذا كله
في حقوق الناس واما الحدود فلا يثبت بالانهاء اجماعا الا
بالشهادة على وجه المذكور يجوز سواء كان معه كتاب ام لا القول
القسمة تمييز الحقوق ولا يشترط حضور قاسم بل هو احوط واذا
عدلت السهام كفت القرعة وتحقق القسمة كل ما يتساوى اجزاؤه
يجبر الممتنع

يجبر الممتنع على قسمته كالحنطة والشعير وكل ما لا يتساوى اجزاؤه ان لم
في القسمة ضرر كالارض والخشب ومع الضرر لا يجبر الممتنع لكان
الشركة منافية لمقام الانسان بالانتفاعات الخالصة من معارض
في قوله خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله الناس مسلطون على اموالهم
شرعت القسمة لذلك قوله تعالى ان الماء قسمة بينهم اذا تقرر هذا
فاعلم ان تنقيح هذا البحث يتم بفوائد الاولى لو طلب شركاء في عين
قسمتها عند حاكم هل يشترط في اجابتهم ثبوت الملك عند الحاكم
ام لا قال الشيخ في [illegible] وفي ط لا يشترط نعم لا بد ان لا يكون في
يدهم ولا منازع لهم لان اليد دليل الملك وقال ابن الجنيد
لا يقسم الا بعد ثبوت الملك والا لكان حكما لهم بالملك من غير
حجة وهو باطل وايضا يلزم من بعده انفاذه وهو باطل ايضا
واجاب الشيخ بانه يحترز من هذا بان يكتب صورة يتضمن ان
القسمة بقولهما وحينئذ لا يكون قد حكم لهما بالملك واختار
العلامة قول الشيخ لانه لا يتضمن الحكم بالملك وكان الاقوال
متوافقة في ذلك الثانية انه لا يشترط حضور قاسم لان المقصود
وصول كل حق الى صاحبه فاذا حصل من الشركاء كفى نعم حضوره
احوط لانه ابعد من التنازع خصوصا اذا كان من قبل الامام ع فانه كالحاكم
يقطع التنازع بين المتقاسمين الثالثة لا يشترط مع تعديل السهام وقوع
التراضي من ارباب الحقوق ان كان القاسم من قبل الامام لان قرعته كحكمه
فلا يعتبر فيها الرضا واما لو تراضيا بقاسم وعدلا واقرع فهل يشترط
من ارباب الحقوق ام يحتمل الاشتراط لاصالة بقاء الشركة فان اعتبرنا الرضا
اغنا لتعين بحكم الحاكم ولم يحصل ويحتمل عدمه لان القرعة سبب التعيين وقد حصلت

الثانى والرضا بالنسب لزم الرضا بالنسب هذا كله فيما اشتمله
على الرد واما المشتمل عليه فلا بد فيه من الرضا قبل بعد
وصورة الرضا ان يقول رضيت بالقسمة الرابع الضرر
الذى لا يجبر الممتنع ما هو قيل هو الذى لو قسم لم ينتفع
به كالعقارات الضيقة والجواهر وامثال ذلك وقيل هو
ما لا ينتفع به او ينقص قيمته وتردد فيه الشيخ ره والحق الثانى
لا يجبر لقوله عم لا ضرر ولا ضرار وهو عام الخامس انه لو كان
طالب القسمة هو المتضرر دون شريكه هل يجبر الممتنع
حكى الشيخ ره فى ط قولين والحق انه ان قصر الضرر بعدم الانتفاع
فلا يجبر الممتنع لانه اتلاف لمال المنهى عنه وان نقص قيمتها
القيمة اجبر لان الناس مسلطون على اموالهم ولعل ضرر الشركة
عندهم اعظم من نقصان القيمة السادس هل عدد رقاع
القرعة بحسب عدد الشركاء او بحسب عدد السهام مثل ان يكون
للاول السدس وللثانى الثلث وللثالث النصف والقسمة
واحدة حكى الشيخ ره فى ط فيه قولين ولم يرجح احدهما والحق
ان يكون بعدد الرؤس فيكفى ثلث رقاع والاخراج مرتين
فى الفرض المذكور لان الزيادة كلفة من غير فائدة السابع
هل تدخل القسمة فى كل شيء مما لا ضرر فيه قال الشيخ ره فى ط
الزرع ان كان قصيلا يصح قسمته اما قبل ان يصير قصيلا او
بعد ان يشتد حبه فلا يصح ولم يفرق العلامه ره فى التحرير
بين الحالات الثلث قال القاضى لا يصح قسمة البقل بل يباع ويقسم
ثمنه

ثمنه او يقسم جزرا اما بالورق او غيره وهذا احسن لانه ابعد من العين
الثامن اذا ادعى احد المتقاسمين الغلط عليه وحصول النقص
فى حصته قال الشيخ فى ط ان كانت القسمة اجبار بان يكون
الحاكم قد نصب قاسما لم يقبل دعواه الا بالبينة او باحلاف المنكر
للغلط لان القاسم امين وان كانت قسمة تراض كالعلو لاحدهما
والسفل للاخر او كان فيها رد فان اقتسما بانفسهما لم يلتفت الى دعواه
لانه هو الذى ترك حقه ان كان صادقا وقال ابن الجنيد ره
يقبل دعواه بالبينة وينقض الحكم والقسمة واطلق وهو
المختار والجواب عن ذكره الشيخ انه يتم على تقدير علم المدعى
واما على تقدير جهله ونسيانه فلا وحينئذ له طلب حقه
بالبينة او احلاف الغريم التاسع لو ظهر استحقاق بعض
المقسوم فاما ان يكون معينا او مشاعا والاول ان كان
فى نصيب الكل بالسوية لم تبطل القسمة لامكان اخراجه من
نصيب كل منهما ولا تفاوت لما قلنا من التساوى اللهم الا
يحصل بذلك نقص فى حصة احدهما او يظهر التفاوت
فيبطل القسمة وكذا لو كان العين فى حصة احدهما كله
او اكثره لحصول التفاوت والثانى فيه قولان احدهما البطلان
لان احد الشركاء وهو المستحق لم يحضر ولم يرض بالقسمة
وكل قسمة هذا شانها فهى باطلة وثانيهما قول الشيخ ره فى ط
وهو الصحة فى غير المستحق ويبقى القدر المستحق مشتركا مع كل واحد
من الشركاء والاول اقرب العاشر لو ظهر عيب فى نصيب احدهما
احتمل البطلان لانتفاء التعديل الذى هو شرط الصحة واحتمل
المطالبة بالارش لاصالة صحة القسمة لكن حيث حصل النقص

فى النصيب ملك صاحب الحجر بالارش هذا مع الرضا من الشركاء بدفع
الارش والا نقضت القسمة قوله المدعى الاول المدعى هو
الذى يترك لو ترك الخصومة وقيل الذى يدعى خلاف الاصل
او امرا خفيا الدعوى لغة هى الطلب قال الله تعالى ولهم فيها ما
يدعون وشرعا قيل هى اضافة الانسان الى نفسه شيئا ملكا
او الى غيره بله ملكا او حقا فى يد غيره او فى ذمته فهى اذن من
الامور النسبية التى تفتقر الى المنتسبين ومن المنتسبين
هنا هما المدعى والمدعى عليه فاحتيج الى تعريفهما ولما كان
احد المتضايفين مقابلا لتعريف الاخر استغنى بتعريف المدعى
عن تعريف المدعى عليه وقد ذكر المصنف له تعريفين الاول
انه الذى يترك لو ترك الخصومة اى يترك وسكوته اى اذا
لم يدع لا يدعى عليه الثانى انه الذى يذكر ما يخالف
الاصل او الظاهر او يذكر امرا خفيا فالمدعى عليه حينئذ
اما الذى لا يترك لو ترك الخصومة او الذى يذكر ما يوافق
الاصل او الظاهر او يذكر امرا ظاهرا جليا فاذا ادعى
زيد فى ذمة عمرو دينا او عينا فى يده وانكر فزيد هو الذى
اذا سكت ترك وهو ايضا يذكر خلاف الاصل خلاف الظاهر
والاصل لان الاصل والظاهر براءة ذمة عمرو ويده عن
حق زيد وعمرو هو الذى لا يترك وسكوته ويوافق الظاهر
والاصل فزيد يدعى بالتعريفين وعمرو يدعى عليه كذلك
نعم قد يظهر فائدة التعريفين فى مسائل يذكر منها مسئلة
والباقى ذكر فى المطولات وتقريبها انه اذا اسلم الزوجان
قبل الدخول

قبل الدخول واختلفا فقال الزوج اسلمنا معا فالنكاح باق وقالت المراة
على التعاقب مرتبا فان قلت المدعى هو الذى لو سكت ترك
فالمراة مدعية والزوج مدعى عليه لانه لا يترك لو سكت
فان الزوجة تدعى انفساخ النكاح فيحلف ويحكم باستمرار النكاح
وان قلت ان المدعى من يخالف الظاهر فالزوج هو المدعى
لان التفاوت الذى يزعمه خلاف الظاهر والمراة مدعى عليها
لموافقتها الظاهر فيحلف فاذا حلفت حكم بارتفاع النكاح
وان قلنا المدعى هو الذى يذكر خلاف الاصل فالمراة
مدعية لان الاصل عدم تقدم احدهما على الاخر وقيل الزوج
هو الذى يترك وسكوته لان النكاح حقه فاذا لم يطالبها
ترك وهى لا تترك لو سكتت لان بعد ثبوت الحق تصير
زواله مدعيا ومعنى قولهم انه لو ترك اى لم يحكم الشارع عليه
بحق والذى هو ترك المطالبة بالحق وعندهم يترك الزام منه
بالاداء قيل وعلى الثانى هى المدعى عليه لانها تدعى ارتفاع
النكاح والظاهر دوامه قوله وايراد الدعوى بصيغة الجزم
هذا اختيار المصنف تبعا للبحر فلو قال اظن او اتوهم لم تسمع ونقل
عن ابن نجيم انه يسمعها فى التهمة ويحلف المنكر قال ح هو بعيد عن
شبه الدعوى وبيان ذلك ان الدعوى ملزوم ومن لسماعها
المستلزم للحكم [illegible] بها والحال باطل لاحتمالها النقيض
وجزم وتردد العلامة نوح فى عد من ما ذكرناه ومن امثلته على الاشتراط
المؤيد بعوض فاحكم بينهم بما انزل الله والاقوى الاول قوله ولو فات احد
الشروط فحصل الكريم فى يد المدعى ما لكان له المقاصة الشروط المفقد

لثالث

اربعة الاول كون المدعى به دينا الثاني كون الغريم ممتنعا مقرا
كونه باذلا الرابع كونه جاحدا وهناك تجب في هذه الصورة لم يستقل
المدعي بالاخذ لان للغريم الخيار في جهات القضاء والمدعي
متمكن من الاثبات فلا وجه للمقاصة وتردد المصنف في بعض
الاخير من حيث تمكنه من الاثبات عند الحاكم ومن عموم فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه واقامع فوات هذه الشروط وذلك
في صور الاول كون المدعي عينا ولا تجد بها الثاني كون
المدعي دينا والغريم مقر غير باذل الثالث كون المدعي دينا
والغريم جاحد باذل الرابع الحال هذه والغريم جاحد غير باذل
ففي الاول له اخذ عوضها لمكان الحيلولة الذي يعجز عن حق
حقه معها وفي الثاني احتمالان من حيث اقراره المانع من التسلط
على امواله الا باذنه ومن الضابط المبيح لمقاصة المستلزم
لجواز الاخذ بغير اختياره وهو الاقوى لعموم فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا وفي الثالث ايضا احتمالان من حيث بذله المانع
من التسلط ومن عدم الموثوق ببقائه على البذل والاولى
الاول لعدم الضرورة الحاصلة على خلاف الاصل وفي الرابع يجوز
قطعا اذا تقرر هذا فللمقاصة المذكورة شروط الاول كونه
جازما بالاستحقاق فلو كان ظانا او متوهما لم يجز وفي حكمه نقض
ما لو كانت المسألة خلافية والغريم مقلد لمن [illegible] وهبة منجز المريض
موته ولا يخرج من الثلث فانه لا يجوز لوارثه المقاصة مع كون
الميت مقلدا لجواز اعتقاده الجواز اللهم الا ان يحكم حاكم ببطلانه واراد
فله المقاصة به الثاني عدم وقوع الفتنة التي معها تلف الانفس والاموال

الثالث

الثالث عدم اداء المقاصة الى هتك العرض وسؤال قال رجل
عين ماله او عوضها وخاف النسبة الى السرقة فعرض نفسه لسوء القول
وفتح العاقبة الرابع قال الشيخ وجماعة يشترط عدم كون المال
وديعة عنده لقوله ع اداء الامانة الى من امنك ولا تخن
من خانك وقال غيره بالجواز لاصالة الجواز ومنع كون هذا
خيانة بل احسان الى الغريم ما براءة ذمته ولما روي ان النبي صلعم
قال لهند بنت عتبة خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف
ومال الرجل كالوديعة عند المراة نعم ذلك مكروه لمكان
النهي قوله ولو كان من غير جنس الحق اذا كان الحاصل عنده
المقاص من جنس الحق وقعت الينا مرة واحدة جوازا اخذ
قدر حقه واما اذا كان من غير جنسه كان مخيرا بين اخذه
بالقيمة العدل قصاصا عن حقه فيملكه بالاخذ فيدخل
في ضمانه وبين بيعه وياخذ الثمن عن حقه فعلى هذا هل
يدخل في ضمانه بمجرد الاحتلام قال الشيخ لا يدخل في ضمانه
لان الشارع جعل له الولاية بذلك فصار كالوكيل القهري
وقال المصنف بل يدخل في ضمانه لان الشارع باذن فيه المالك
واختار العلامة به وولده الاول لان القبض بولاية شرعية
على المالك لا تقتضي الضمان لان يده كيد المالك وفعله نيابة عنه
والقبض هنا من هذا الباب ما قال المصنف احوط المسائل قوله في
سماع الدعوى المجهولة تردد منشأه جواز المدعي اما ان يصح الحكم وان كان
مجهولا اولا فالاول يصح الدعوى به مع الجهالة اجماعا كالوصية فالمجهول
والاقرار به والثاني فيه خلاف قال الشيخ فقط لا تسمع الدعوى لعدم الفائدة
اعني حكم الحاكم بها والواجب المدعي عليه بنعم او اعترض على نفسه يصح الاقرار بالمجهول

واجاب بالفرق فانا لو كلفنا المقر التفصيل لم يمكن جمع عن ادا[ئه]
خلاف المدعي فانا لو طالبناه بالتفصيل لا يرجع لانه لو ادعا
عليه ويودد المشهور نسيا عما قال الشيخ لكنه اختيار الحق
وهو مذهب العلامة لان المدعي ربما علم حقه بوجه ما كما لو
انه له فرسا او ثوبا ولا يعرف شخصه ولا صفته ولا قيمته
فلو لم يحصل له الى الدعوى بطريق الا ذلك لادى ذلك الى ابطال
حقه من غير دليل قوله اذا انكسرت سفينة في البحر فما اخرجه
البحر فهو لاهله وما اخرج بالغوص فهو لمخرجه وفي الرواية
ضعف هذا الحكم ذكره الشيخ في نهايته مفتيا به وهو رواية الشعيري
عن الصادق ع ووجه ضعفها ان الشعيري لعنه الصادق ع مع مخالفتها
الاصل لان اخراجها بالغوص لا يوجب خروجه عن ملك مالكه
لعدم كون الغوص من المملكات وحمل ابن ادريس الرواية
على اليأس منه فهو كالبعير تركه من جهد وقال غيره
يخرج عن ملكه بالاعراض كالخراب الذي يعرض عنه اهله و
كما لو احتطب المسافر وحشيشه او طبخ او اصطلى ثم تركه لبا احيطت
عن ضاعنه فانه يجوز لغيره اخذه منه ورد ذلك بان الاعراض
لقيد الاباحة لا بزوال الملك ومنهم من قيد الاعراض
بكونه في المهلكة فيكون بعد الاجتهاد في الغوص والتفتيش
اما لو خلا عن المهلكة او لم يبلغ في التفتيش فانه لا يخرج عن الملك
والاولى انه لا يخرج والاولى انه لا يخرج عن الملك في الصور
كلها فانغم ان علم الاعراض نفينا هو تفيد اباحة الاخذ قوله
روي في رجل دفع الى رجل دراهم بضاعة يخلطها بماله ويتجر بها
فقال

[illegible]

فقال خسرت وكان لغيره معه مال كثير فاخذوا اموالهم قال يرجع
عليه بماله ويرجع هو على اولئك بما اخذوا ويمكن حمل ذلك
على من خلط المال ولم ياذن له صاحبه واذن الباقون رواية
حريز عن الصادق ع وهو علي حج وان كان في نسخة عند الله
فقال الشيخ ره انه ثقة وقول النجاشي ان الصادق حجبه عنه غير صحيح حجبه عنه
في ضعفه لكن العمل بظاهرها مشكل لان البضاعة امانة يتصرف
فيها الاثنان بالبيع والشراء ولا يكون مضمونة عليه الا ان فرط
في ربحها مع ذلك لا يكون مضمونة عليه الا مع تعديه او تفريطه
وليس في الرواية لذلك عين ولا اثر وعلى تقدير تفريطه
لا يكون ذلك موجبا للعود على غيره لو معه مال شيء لانه لا تزر
وازرة وزر اخرى ولهذا الاشكال قال المصنف ره ويمكن حمل
ذلك اي الحكم برجوع صاحب البضاعة باموال اولئك
باذن منهم من دون المالك فان اذن اولئك في الخلط
عنوانه مباشرته التي هي تفريط موجب للضمان وهذا الحمل
وان دل عليه صحيح الرواية لكنه يحتمل اللفظ بنية الدالة عليه
قوله الا ان يكون الاجير دعاه الى ذلك لحقه حيث وضعه
لانه ملك الاجرة بنفس العقد فاذا عين احد القبض كان
ذلك القابض وكيلا له وقبض الوكيل قبض الموكل فيدخل
في ضمان الاجير بقبض وكيله بخلاف الصورة الاولى فان الاجرة
في ضمان المستاجر حتى يقبضها الاجير وذلك الذي وضعها
عنده ليس وكيلا للاجير فيكون باقية على ضمان المستاجر
قوله اذا تداعيا حقا فهي لمن اليه معاقد القمط وهي رواية عمرو بن شمر

وفي عمر ضعف وعن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام
ان عليا عم قضى بذلك وهي قضية في واقعة هذه الرواية
رواها الشيخ في يب عن عمرو بن شمر عن جابر عن الباقر ع عن
ابيه عن علي عم انه قضى في رجل من اختصما في خص فقال
ان الخص الذي اليه القمط قال المصنف ره في عمرو ضعف وذلك
لقول النجاشي انه ضعيف جدا زاد احاديث في كتب جابر
بعضها ينسب اليه والامر ملتبس قال ابن الغضائري
انه ضعيف ولم يبين وجه ضعفه والرواية مشهورة وادعى
ابن ادريس الاجماع على هذا الحكم وهو اعرف بما قال والمصنف
افتى بذلك في يع والقواعد اعتمادا على الرواية وهنا
جعلها قضية في واقعة فلا يتعدى وجعل العبد حكم الخص
حكم الجدار المدعى فيه بين اثنين وانه لا ترجيح بمعاقد القمط
اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ ره في يب قال القمط هو الحبل والخص
هو الطين العصبة التي تكون في السواد بين الدور فكل من
اليه الحبل هو اولى بالخص من صاحبه وقال الجوهري الخص
البيت من القصب قال الفزاري الخص فيه يقع على الخص
من الاجر والكلدى والقمط ما فسره الاخصاص ومنه معاقد
القمط قوله لو ادعى ابو الميتة عارية بعض متاعها كلف البينة وكان
كغيره من الانسان وفيه رواية بالعرف ضعيفة بالحكم الاول
فهو مقتضى الاصل لان اليد دليل الملك ولقوله صلعم البينة
على المدعي واليمين على من انكر وهو عام وقوله صلعم ايضا عام واما

الرواية

واما الرواية فالعرف يعني قبول قول الاب وغيره من الاقارب الولد
وغيرها من الانسان ففي رواية محمد بن اسمعيل عن الكاظم
مشتملة على المكاتبة وهو دليل ضعفها مع منافاة للادلة واما
الاول افتى الشيخ في الحائريات وابن ادريس قوله اذا اختلف اعيان
الزوجان متاع البيت فله ما للرجال ولها ما للنساء وما يصلح
لهما يقسم بينهما وفي رواية هو للمراة وعلى الرجل البينة وفي
ط اذا لم تكن بينة ويدهما عليه كان بينهما الاختلاف مع
قيام البينة لاحدهما بشيء يقضى لها من اي نوع كان
واما عدم البينة بشيء وحصول المدعى في ذلك اما بين
الزوجين او بين ورثتهما او احدهما وورثة الاخر فالشيخ
ثلثة اقوال حكاه المصنف ره الاول قوله في ط وخ وف
ابن ادريس استنادا الى رواية وقاعد عن الصادق ع
ولان الظاهر ان صلح لشيء فهو له واما ما يصلح لهما فيد
عليه فينقسم بينهما العدل المرجح وكل من قضى له بشيء فعليه
اليمين لصاحبه والثاني وهو ان يقضى به للمراة مع يمينها
قوله وفي رواية عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح
عن الصادق عليه السلام انه قال المتاع متاع المراة الا ان يقيم
الرجل البينة قد علم من بين لابتيها ان المراة تزف الى بيت زوجها بمتاع واجاب الشيخ في رواية
رواه امالها على التقية لان ما افتى به في رواية عبد الرحمن
لا يوافق عليه احد من العامة او بالحمل على وجه الصلح والثالث
قوله في ط وهو انه مع فقد البينة بل كل واحد على النصف فيقضى له

بر بعد اليمين فيحلف كل واحد منهما حينئذ لصاحبه سواء
صلح لهما او لاحدهما وسواء كانت الزوجية باقية او لا
وسواء كانت الدار لهما او لاحدهما او للثالث واختاره
العلامة في القواعد وقال في المختلف ان كان هناك عرف
حكم به مع اليمين وان لم يكن عرف فهو كغيره من المتداعيات
واستدل على الاول برواية عبد الرحمن المذكورة ولان
عادة الشرع في باب الدعاوى بعد الاعتبار والنظر الرجوع
الى العرف ولهذا حكم بقول المنكر مع اليمين بناء على الاصل
وبان المتشبث اولى من الخارج لقضاء العادة بملكية ما في يده
وعلى الثاني بتصادم الدعويين مع عدم الترجيح لاحدهما
فيتساويان فيهما والاقوى قول الشيخ لما قلنا من كانه
من غير ترجيح ولان الحكم بكل ما يصلح لو كان حقا لزم الحكم
على شخص بما ليس لغيره لكونه صالحا لذلك الغير وهو باطل
وبيان اللزوم انه جاز ان يورث للمراة ازواج فترث
منهم عمائم وطيالسة ودروعا وسلاحا ويورث الرجل ام
واخت فيرث منهما حليا ومقانع وقمصا مطرزة بالذهب
ويكون ذلك كله تحت ايديهما فلو كان حكم لكل بما يصلح له لزم
الحكم على الانسان لغيره لا يقال قال النبي ص نحن نحكم بالظاهر
وما ذكرناه من النقض ومع ما ذكرناه من الاحتمال لا رجحان
واما ما ذكره العلامة من العرف فممنوع لانه لو كان قاعدة تعين
لزم الحكم بذلك للاخير من الزوجين لو تداعيا بين رجل وامراة
في متاع

في متاع هذا شانه وهو باطل قوله الثالث في تعارض البينات
نقضي مع التعارض للخارج اذا شهدتا بالملك المطلق اعني على
الاشياء وصاحب اليد لو انفرد بينته بالسبب كالنتاج وفي
الملك وكذا الابتياع ولو تساويا في رواية ابان
القضاء للخارج تعارض البينات هو تنافيهما في الحكم
بحيث لا يمكن الجمع بينهما فيه ويتحقق بين الشاهدين
والشاهد والمراتين ومثلهما وبخلافهما فالاقسام ثلثة
ولا يتحقق بين شاهد ويمين وشاهدين او امراتين وهل
يتحقق بينه وبين شاهد ويمين قال الشيخ في ... نعم وهو نادر
اذا عرفت فنقول اما ان المشهود به في يد احد المتداعيين
خاصة او في يديهما معا او في يد ثالث فالاقسام ثلثة
المصنف اليها في الفصل الاول ان يكون في يد احدهما واما
ان تشهد البينتان لهما معا بالملك المطلق او يشهد لاحدهما
والاخر بالسبب او بالسبب لهما اختلف الاصحاب فيه فقال الشيخ
في ... يقضي لصاحب اليد عملا برواية جابر عن النبي ص انه
قضى لصاحب اليد لما قام كل واحد البينة انها له نتجها صاحب اليد
وكذا برواية غياث عن الصادق ع وليس فيها حجة لانه قضاء لذي اليد
مع السبب لا مطلقا وقال في ... واختاره ابن ادريس والمصنف
والعلامة يقضي للخارج عملا بقوله ص البينة على المدعي واليمين
على من انكر وجه الاستدلال انه جعل لكل واحد منهما حكما فكما
لا يمين على المدعي فكذا لا بينة على المنكر والا لزم الاشتراك
ولم يبق فرق بينهما لكنه فصل بينهما فلا اشتراك فح نقول

الخارج مدع على ذي اليد لما تقدم في تعريفه انه يترك لو ترك
فيكون البينة بينته فيقضى له وهو المطلوب الثاني ان تشهد
لاحدهما بالسبب فان كان هو الخارج فالحكم له جزماً وان كان
هو الداخل فقال ابن ادريس يقضى للخارج فلاطلاق قوله ص
البينة على المدعي واليمين على من انكر وقال المصنف وقيل يقضى
للداخل لتأيده بالسبب لحديث جابر ان تشهد بالسبب لهما
ففي رواية منصور بن حازم عن الصادق ع انه يقضى لذي اليد
واختاره الشيخ في خ وق وعليه الفتوى على الاول قوله ولو
كانت في يديهما قضي لكل منهما بما في يد الاخر فيكون بينهما نصفين
هذا هو القسم الثاني وهو ان يكون في يديهما فان قلنا يقضى
للداخل قضي لكل بما في يده وان قلنا يقضى للخارج قضي لكل في ما
بيد الاخر فيكون بينهما نصفين على التقديرين سواء اقاما
بينة او لم يقيما بينة ويكون لكل منهما اليمين على صاحبه
فان حلفا او نكلا فالحكم كما تقدم وان حلف احدهما ونكل
الاخر قضي بها للحالف اما لو اقام احدهما بينة فانه يقضى
بالجميع لتأكد دعواه بالبينة قوله لو كان المدعى في يد
ثالث قضي بالاعدل والاكثر فان تساويا عدالة وكثرة
اقرع بينهما فمن اخرج اسمه حلف وقضي له ولو امتنع احلف
الاخر ولو امتنعا قسم بينهما وفي ط يقرع بينهما ان شهدتا
بالملك المطلق ويقسم ان شهدتا بالملك المقيد والاول
اشهر هذا هو القسم الثالث وفيه روايتان عنه ص وعنه ع
قولان حكاهما المص وهما ظاهران وقال ان الاول اشهر ووجه
الاشهر

ووجه الاشهر انهما بينتان تعارضتا ولا ترجيح لاحدهما
على الاخرى ولا يجوز ابطالهما فتعين الجمع بينهما بالقسمة
والشيخ رجح الثاني ففرق بين الملك المطلق والمقيد بانه
في الاول يقرع بينهما وفي الثاني ان شهدتا معاً بالسبب قسم العين
بينهما وان شهدت احديهما بالمقيد قضي بها لصاحبها
والقولان المحكيان بعد التساوي في العدالة والعدد عند
الاكثر لان بعضهم منع من الترجيح بالكثرة بل بالعدالة الا انه
وهو ضعيف كتاب الشهادات وهنا فوائد الاول الشهادة
لغة اقامة من شهد بمعنى حضر ومنه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه او من شهد بمعنى علم ومنه ذلك سمي الله تعالى شهيداً
اي عليماً وشرعاً اخبار عن علم الخبر بثبوت حق لغيره او نفيه
عنه لا على جهة الدعوى بالاستشهاد مشروع بالنص في قوله
واشهدوا ذوي عدل منكم واشهدوا اذا تبايعتم وقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم ومن السنة في قوله ص البينة
على المدعي واليمين على من انكر وبالاجماع وهو ظاهر الثاني الا
حاجة به نظام النوع اذ المعاملة ضرورية فيه والطباع مائلة الى
جحود مال الغير ولذا قال علي ع فرض الله الشهادات استظهاراً على
المجاحدات وقال لو كان العدل طباعاً فالنظر الى كل احد عدواً واذا
كان الحال كذلك كانت الشهادات واجبة في الحكم قوله ولا تقبل
شهادة الصبي ما لم يكمل وقيل تقبل اذا بلغ عشراً وهو شاذ اما الاول
فلا تضافر على ما يوجب رفع القلم فلا وثوق باخباره فلا يقبل شهادته
ولقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واما القول الثاني المشار اليه
فحكاه الشيخ في كره وابن الجنيد اذا بلغ عشر سنين ... وجازت شهادته

وحكى ابن بابويه عن طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام قبول شهادتهم مطلقا
وهو محمول على التعسر اذ لا قائل بقبولها الا دون العشر والفتوى
على الاول الا في صورة الجراح كما يأتي قوله واختلف عبارة الاصحاب
في قبول شهادتهم في الجراحات وتحصيلها القبول في الجراح
مع بلوغ العشر ما لم يختلفوا ويؤخذ باول كلامهم وشرط في [illegible] ان لا
لا يتفرقوا لا خلاف عند الاصحاب في قبول شهادتهم في الجنايات
في الجملة وانما اختلف عباراتهم في شرطها فقال المفيد تقبل شهادتهم
في الجراح والقصاص اذا كانوا يعقلون ما يشهدون ويؤخذ باول
كلامهم لا بالثاني وقال الشيخ رحمه الله في النهاية تقبل في الشجاج والقصاص ويؤخذ
باول كلامهم وقال في الخلاف تقبل بالجراح ما لم يتفرقوا اذا اجتمعوا
على مباح وقال ابن ادريس [illegible] المجمع عليه القبول في الجراح مع بلوغ العشر
ويؤخذ باول كلامهم ومثله روى محمد بن حمران عن الصادق عليه السلام قال
في [illegible] والنهج على [illegible] يجز الواحد خطا والاولى الاقتصار في القبول
في الجراح بالشروط الثلثة الاول بلوغ العشر الثاني اجتماعهم على مباح
اي على ما يجوز فعله لا على منكر كالشرب وغيره الثالث عدم تفرقهم
قبل الشهادة فلو تفرقوا عن الحالة كانوا عليها لم تقبل شهادتهم
قوله وفي اعتبار الغربة تردد اتفق الاصحاب على عدم قبول شهادة
غير المؤمن مسلما كان او كافرا لاتصافه بالفسق والظلم المانع من قبول
الشهادة الا في صورة واحدة وهو شهادة الذمي في الوصية بالمال
لا بالولاية بشرط عدم عدول المسلمين وهل يعتبر مع ذلك كون شهادته
في السفر والغربة ام لا تردد المصنف رحمه الله في ذلك من اصالة عدم الاشتراط
اذ الاعتبار بالضرورة الحاصلة من عدم العدل المؤمن سواء كان في
الغربة او

في الغربة ام لا ومن اصالة عدم القبول وانما قبلت في الغربة اتفاقا فيقتصر عليه
فيما لا يخالف الدليل ويؤيده قوله تعالى او آخران من غيركم ان انتم ضربتم
في الارض وبالاول افتى الشيخ في النهاية وهو اختيار المصنف رحمه الله في النافع والعلامة رحمه الله
وبالثاني ابو الصلاح وابن الجنيد وهو احوط وهنا فائدتان الاول يشترط
كونه عدلا في دينه فلو كان فاسقا في مذهبه او معهودا بالكذب لم تقبل
لان اشتراط العدالة في المؤمن يوجب اشتراطها في الذمي بطريق الاولى
الثاني هل يشترط احلافه على حقيقة شهادته قال العلامة رحمه الله في التحرير نعم عملا
بظاهر الاية في قوله تعالى فيقسمان بالله ولم يذكر غيره ذلك قوله وهل تقبل
على اهل ملته فيه رواية بالجواز ضعيفة والاشبه المنع هنا اقوال
الاولى قال ابن الجنيد تقبل شهادة اهل العدالة منهم على ملتهم
وغير ملتهم الثاني قال الشيخ في النهاية تقبل شهادة بعضهم على بعض من اهل
كل ملة على اهل ملته خاصة وعليهم الثالث انها لا تقبل مطلقا وهو
ابن ادريس وهو اختيار المصنف رحمه الله والعلامة رحمه الله وعليه الفتوى لما نقلناه
من اتصافهم بالفسق والظلم ولان القبول ركون اليهم وهو باطل
لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار والروايتان المشار اليهما
هي ما رواها سماعة عن الصادق عليه السلام قال سألته عن شهادة اهل الملل قال لا تجوز
الا على اهل ملتهم وان لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم على الوصية
لانه لا يصح ذهاب حق واحد والجواب بضعف السند وانهم اذا ترافعوا
الينا وعدلوا الشهود عندهم فان الاولى عندنا [illegible] الشيخ في القبول
هنا وهذا في الحقيقة قضاء بالاقرار لا انه قبول لانه اذا اقر الخصم بعدالة
الشاهد بني حكم عليه قوله الرابع العدالة فلا [illegible] الكبائر
وكذا في الصغائر مصرا اما النادر من اللمم فلا [illegible] هذا البحث
يتم بفوائد الاولى العدالة شرط في قبول الشهادة لقوله تعالى واشهدوا

ذوي عدل منكم وقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء والفاسق ليس
بمرضي وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والنبأ الخبر والشهادة
خبر خاص فهو دليل هكذا الشهادة الفاسق خبر ولا شيء من
خبر الفاسق يوجب علما فشهادة الفاسق لا توجب علما فيشترط
في الشاهد عدالته وهو المطلوب الثاني العدالة كيفية نفسانية
راسخة تبعث على ملازمة المروة والتقوى اما المروة فيخرج
عنها بفعل الرياء وما يسقط الغيرة والمحل من القلب مما يدل
على المهانة كالسخرية وكشف العورة التي يتأكد استحباب سترها
في الصلاة وعدم المبالاة كالاكل في السوق واشباه ذلك
واما التقوى فلا يتحقق الخروج عنها بفعل احد الكبائر وبالاصرار
على شيء من الصغائر وهل يخرج بغير ذلك قال ابن ادريس
نعم بترك اي واجب كان وفعل اي محرم وهو منقول عن المفيد
والتقي والقاضي لان الشهادة رتبة النبوة والامامة فناسب
ذلك ما قلناه واورد بان ذلك حرج في غير المعصوم لعدم
انفكاك غالب الرعية من شيء من الصغائر فيتعسر او يتعذر
قبول شهادة واجيب بان الحرج منفي بالتوبة وقال الشيخ
في ط لا يخرج الا بما يقل الا نادر فعله او لا يغلب في الاوقات
نزوالر وهو اختيار المصنف وقلنا لذلك قال اما الندرة من اللمم
قال المفسرون اللمم هو ما قل وصغر من الذنوب قال بعض
الاصحاب ان الذنوب كلها كبائر نظرا الى اشتراكها في الخروج عن الفرا...
وتعظيم

ونهيه ولذلك جاء في الحديث لا تنظر الى ما فعلت ولكن انظر الى من
عصيت وانما سمي بعضها صغائر بالاضافة الى ما فوقها فالقبلة
المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزناء وكبيرة بالنسبة الى النظر وقال
بعضهم ان الصغائر لا يطلق الا على القول بالاحباط لان
الاية الكريمة تدل على اجتناب الكبيرة يكفر السيئة كما هو مذهب
المعتزلة وقالوا ان فعل الكبيرة يحبط الطاعة وفرقوا بين الكبيرة
والصغيرة بتثليث معاني الاول بالاضافة الى طاعة وهو ان
المعصية ان زاد عقابها على ثواب تلك الطاعة فهي كبيرة بالنسبة
اليها وان نقص فهي صغيرة الثاني بالاضافة الى معصية
اخرى وهو ان عقابها ان زاد على عقاب تلك المعصية فهي كبيرة
بالنسبة اليها وان نقص فهي صغيرة الثالث بالاضافة الى فاعلها
وهو انها ان صدرت من شريف له زيد علم وزهد فهي كبيرة وان
صدرت ممن ليس كذلك فهي صغيرة قال المصنف وهذا القول
بالاعراض عن تحقيق لانا نمنع ان القول بذلك مستلزم الاحباط
على ان التفريع الاول لين للمعتزلة رجوع الى جهالة لعدم العلم بكمية
ثواب الطاعة وعقاب المعصية الان حتى تنسب بعضها الى بعض الرابع
المفسرون والفقهاء على ضبط الكبائر وحصرها في عددها وان
ما عداها صغائر فمنهم من قال كل ما وجب فيه حد فهو كبيرة وما لم
يقرر له حد فهو صغيرة ومنهم من قال ما ثبت تحريمه بقاطع فهو كبيرة
ومنهم من قال كل ما اذن بقلة الاكتراث بالذنب فهو كبيرة ومنهم
من قال ما لحق صاحبه الوعيد الشديد بكتاب او سنة فهو كبيرة
ومنهم من قال ما توعد عليه بعينه فهو كبيرة وما لم يتوعد عليه بعينه فهو صغيرة

وهو قول الاكثر وجاء في كلام علي عليه السلام في قوله من كبيرة اوعد عليه
او صغيرة ارصد له غفرانه وعد وسبعة ومنهم من زاد على ذلك فقال
الشرك بالله والقتل بغير حق واللواط والزناء والفرار من الزحف
والسحر والربا وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والغيبة بغير حق
واليمين الغموس وشهادة الزور وشرب الخمر واستحلال الكعبة والسرقة
ونكث الصفقة والتعرب بعد الهجرة والياس من روح الله والامن
من مكر الله وعقوق الوالدين وكل ذلك وردت به احاديث
وورد ايضا النميمة وترك السنن اجمع ومنع ابن السبيل فضل الماء
وعدم التنزه من البول وشتم الوالدين والاصرار في الوصية وورد
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قيل له الكبائر سبع فقال هي الى السبعين
وفي رواية الى سبعمائة وهو اقرب غير انه لا كبيرة مع استغفار ولا
صغيرة مع اصرار الخامس الاصرار على الصغيرة قال اصحابنا رحمهم الله
هو اما فعلي المداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة او الاكثار
من جنس الصغائر بلا توبة واما حكمي فهو العزم على فعل تلك الصغيرة
بعد الفراغ منها اما من فعل الصغيرة ولم يخطر بباله بعدها توبة
وما عزم على فعلها فالظاهر انه غير مصر ولعله مما تكفره الاعمال
الصالحة من الصلوة والصيام والوضوء كما جاء في الاخبار السادس
اذا تاب المكلف من المعصية كبيرة كانت او صغيرة توبة كاملة
هل يشترط في قبول شهادته وثبوت عدالته الاستبراء مدة
يظهر فيها استقرار توبته وصلاح سريرته قال الشهيد الظاهر
ذلك لانا لا نتحقق التوبة بدونه ولا تقدير للمدة وقدرها بعض
العامة

العامة بسنة والصحيح وهو محكم اذ المعتبر ظن صدقه في توبته
وهو يختلف بحسب الاشخاص والاحوال المستفاد من القرائن
على ان بعض الذنوب يكفي التوبة منها بمجرد تركها مع عروض
لمن يعنت عليه الشهادة او الوصية فامتنع منها ثم عاد
فان العود بمجرد توبته وفيه نظر اذ لا بد مع العود من اظهار
الندم على ترك السابق نعم يظهر من كلام الشيخ عدم الاستبراء
بالكلية لانه قال في المبسوط بالفسق يقول له الحاكم تب اقبل
شهادتك وهو قوي لاصالة صحة توبته من اسبابها اعلا
بل لدليل الاستصحاب خصوصا والامور القلبية غير معلومة لنا
فنحن مكلفون بظواهر الاحوال والظاهر انه تاب للقربة
والاخلاص وعرض قبول الشهادة نادر قوله ولا تقبل
شهادة القاذف وتقبل لو تاب في حد توبته الكذاب نفسه
وفيه قول اخر متكلف اجمع الاصحاب في ذلك الاثر على قبول
شهادة القاذف بعد توبته وصلاح عمله اختلفوا في مسئلتين
الاول معنى التوبة فقال الشيخ في نهايته وابن بابويه وابن ابي عقيل
هو ان يكذب نفسه فيما كان به واحتج عليه بتواهم
ابي الصلاح عن الصادق عليه السلام قال سالته عن القاذف بعد ما يقام
عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قال في ط وفيه هو ان
يقول القذف باطل حرام فاذا قال ذلك فقد اكذب نفسه ويقول
ولا اعود الى ما قلت لانه ربما كان صادقا فاذا اخبر عن الخبر الصادق
بانه كذب كان كاذبا فاعلا للقبيح واختاره ابن ادريس وقال ابن
ان كان صادقا قال القذف حرام ولا اعود الى ما قلت وان كان كاذبا

قال كذبت فيما قلت وقال العلامة في المختلف وعم انه مع الصدق
يقول اخطأت وعلى قوله رحمه الله تعالى المنوي وعلى الاقوال كلها لا بد
من ايقاع ذلك عند من قذف عنده وعند الحاكم الذي
حده فان تعذر ففي ملأ من الناس الثاني اتفقوا على انه
لا بد في الاصلاح من الاستمرار على التوبة وهل يشترط زائد
على ذلك قال ابن حمزة نعم يشترط مطلقا اى في الصادق والكاذب
للعطف المقتضي في قوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا وقال الشيخ في …
لا يشترط واختاره العلامة لان الاستمرار على التوبة اصلاح
والامر المطلق يكتفى فيه بالمسمى وقال الشيخ في ط يشترط في الكاذب
لا في الصادق واختاره ابن ادريس قوله وفي قبول شهادة الولد
على ابيه خلاف فاظهره المنع قال المرتضى رحمه الله يقبل لاية
كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولو على انفسكم او الوالدين
والاقربين وقال الشيخان وابنا بابويه وسلار والقاضي وابن حمزة
وابن ادريس بعدم القبول واحتج عليه في الخلاف باجماع الفرقة
المصنف رحمه والعلامة واجابا عن الاية بان الامر بالاقامة لا يستلزم
قبول الحاكم بل فائدته تذكر الابن لو كان ناسيا وفيه نظر لان
الامر بالاقامة مع عدم القبول يخرج الامر عن فائدته التي شرع
لها لان المقصود من الامر بالاقامة انما هو قبول البينة والحكم
بها واستدل العلامة في المختلف بقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا
وليس من المعروف الشهادة عليه والرد عليه واظهار كذبه
فيكون ارتكاب ذلك معصية ولانه نوع عقوق وقد تقدم ابطاله
لانا نمنع ان ذلك مناف للمعروف بل هو المعروف بعينه والامتثال

بالطاعة

بالطاعة ونهيه عن المعصية مع اضراره وهو باطل اجماعا ومنع
انه ذلك عقوق اجماعا خصوصا مع تعين الاقامة على الولد
حذرا من اذهاب حق اخيه المسلم ولانه كما لا يجوز موافقتهما
على الشرك اجماعا فكذا على غيره من المحرمات وههنا فروع على قول
الشيخين الاول لا فرق في عدم القبول بين الولد الذكر والانثى
الثاني تقبل الشهادة على الام الثالث هل حكم الجد للاب
وان علا حكم الاب في المنع اشكال مبني على انه هل هو اب
حقيقة او مجازا فعلى الاول الاقوى القبول … وانه الاب في وجوب
التعظيم وحرمة العقوق وعلى الثاني يقبل واختاره الشهيد
الثاني والشهيد الاول الرابع لا فرق في الشهادة بين المال
وغيرها من حد او قصاص او تعزير الخامس لو شهد على
الاب واجنبي فقبلت في حق الاجنبي لوجود
المقتضي وانتفاء المانع ويحتمل المنع لرد بعض الشهادة
فلا تسمع في الباقي والاقرب الاول … في حكم الشهادة على العبد
والصلح نحو قوله وكذا تقبل شهادة الزوج لزوجته
وشرط بعض الاصحاب انضمام غيره من اهل الشهادة
وكذا في الزوجة وقد صرح فيها بالاشتراط الذي شرط الانضمام
الشيخ في … وابن بابويه ولا نعلم مستندها الا ما رواه
الشيخ في … والكليني في كتابيهما عن الحلبي عن الصادق عليه السلام
لكنها تدل على الانضمام في الزوجة خاصة الى الزوج قال المصنف
وقد صرح الاشتراط في المرأة لضعف عقلها فلا يؤمن خدعها

اما الزوج فاختصاصه بمزيد القوة في المزاج عنعه من دعاوي
الرعية والحوائر مع تحقق العدالة وحصانة العقل وعدم
قبول الانخداع لا اشتراط الانضمام مطلقا وتظهر الفائدة انه
شهادة الزوج لامرأته مع غيرها فيما ثبت بشاهد ويمين
وعلى قول الشيخ لا تسمع
قوله والصحبة لا تمنع القبول كما
ولا الاجير على الاشبه هنا مسائل الاول ان الصداقة لا تمنع
قبول الشهادة وان اكدت الصحبة والملاطفة لان العدالة
وحصانة العقل تمنع من التسامح ولان الشخص غالبا يطلع على
احواله ومعاملاته اصدقائه ما لا اعداؤه فلا يكون الصداقة
مجردها مانعا من القبول الثاني تقبل شهادة الضيف
هو في ضيافته اذا كان عدلا حقيقيا ولا يقدح فيه ميله
الى المضيف لان عدالته تمنعه من المساهلة الثالث الاجير
تقبل شهادته مع عدالته لعموم الادلة الدالة على قبول
شهادة المسلم العدل الغير المتهم ومنع من الشهادة وهو
ابن ادريس والمشهور والعلامة وقال الشيخ في حر والقاضي
والتقي وابن حمزة وابنا بابويه لا تقبل شهادته معه
على رواية سماعة وفي رواية العلا بن سيابة عن الصادق
قال كان امير المؤمنين ع لا يجيز شهادة الاجير قال الشيخ
في ف ينبغي ان يقيد ذلك بحال كونه اجيرا لمن هو اجير له لا مطلقا
فانه يقبل بعده ولم يعد فيها رفقته لرواية صفوان بن يحيى
الصحيح عن الكاظم ع قال سألته عن رجل اشهد اجيره على شهادة
ثم فارقه

ثم فارقه اتجوز شهادته له بعد ان يفارقه قال نعم وعن ابي بصير
عن الصادق ع لا باس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا قال العلامة
في المختلف الوجه عندي ان شهادته ان تضمنت تهمة او جر نفع
او دفع ضرر لم تقبل والا قبلت وعليه يحمل الروايات المطلقة
المانعة من القبول كما لو شهد لصاحب الثوب بما اذا احتاج
لقصارته او خياطته قلت لا يكفي ذلك في التهمة الا ان يدعي
بقاء الاجرة في ذمة صاحب الثوب والا فلا تهمة والاولى
قبول شهادته كما تقدم لضعف رواية المنع لان في طريقها
الحسن بن فضال ورواية القبول بعد المفارقة تدل على المنع
قبلها من حيث المفهوم وهو ضعيف كما تقرر في الاصول

قوله ولا تقبل شهادة السائل بكفه لانه يسخط اذا منع من حاجته
النفس فلا يؤمن خدعه هذا قول الشيخ ره والقاضي واختاره
العلامة في المختلف لما رواه محمد بن مسلم في الموثق عن الباقر ع
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله شهادة السائل الذي يسأل بكفه
لا تقبل قال الباقر ع لانه لا يؤمن على الشهادة وذلك لانه
اما ان اعطي رضي وان منع سخط وقال ابن ادريس اذا كان
يتخذ ذلك صناعة وحرفة وبضاعة فلا تقبل اما تقبل شهادة
فاما من اخرجته ضرورة في بعض الاحوال فلا ترد شهادته
لان الدليل عليه يحمل على الاول وقول ابن ادريس لا باس به
وليس حكم السائل من يتعرض للحاجة ويشكو سوء المعيشة

فانه لم يمنع ذلك لما ورد من شكى حاجته الى مؤمن فكانما شكاها
الى الله ومن شكاها الى كافر فكانما شكا الله قال الشهيد ره وفى
حكم السائل بكفه الطفل قوله وفى قبول شهادة المملوك
روايتان اشهرهما المنع القبول وفى شهادته على المولى
قولان اظهرهما المنع اما قوله روايه المنع فعن صفوان عن جميل
ورد هما الحسن بن محبوب ايضا عن محمد بن مسلم واما الروايه
القبول فعن عبد الرحمن بن الحجاج فى الحسن عن الصادق عم
قال قال امير المومنين عليه السلام لا باس بشهادة المملوك
اذا كان عدلا واما الاقوال هنا فهى على طرفين ووسط
اما الطرفان فاثنان الاول المنع مطلقا وهذا نقله المص ره
وهو قول ابن ابى عقيل ومستنده الروايه الاولى الثانى
القبول مطلقا وهذا نقله المص ره عن بعض علمائنا وحجته الروايه
الثانيه واما الوسط فاقوال الاول قول ابن الجنيد ره
وهو المنع من القبول على الحر من المومنين مطلقا واحترز بالحر
عن العبد فانه قبل شهادة العبد على سائر اهل الملل غير
المسلمين ومستنده روايه محمد بن مسلم عن الباقر عم لا يجوز شهادة
العبد المسلم على الحر المسلم الثانى قول السيد المرتضى والمفيد
والشيخ ره فى ئر وسلار والقاضى وابن زهره وابن ادريس
وهو القبول على غير ساداتهم ولهم واما الساداتهم لا عليهم
الثالث قول التقى لا تقبل للسيد ولا عليه ويقبل لغيره
وعليه الجميع قول ابنى بابويه لا باس بشهادة العبد

على مثله وبالمومنين عن الكفار فانه قبل شهادة العبد على سائر

اذا كان

اذا كان عدلا لغير سيده وهو يعطى المنع ما عدا ذلك من حيث
المفهوم لا غير الخامس ما نقله فى يع وهو عدم القبول الا على
مولاه والفتوى على المرتضى لنا على القبول عموم الادله
الداله على قبول شهادة كل عدل من الكتاب والسنه
واما على المنع على مولاه فلانه تكذيب للسيد وعقوق
~~فى حقه قوله ولو شهد عبدان لحمل انه ولده ثم ...~~
~~عن الحمل واعتقهما الوارث فشهدا للحمل قبلت شهادتهما~~
ورجع الارث الى الولد ويكره له استرقاقهما هذا الحكم ذكره
فى يه برواية الحلبى عن الصادق عم الا ان الشيخ قال فى يه ايضا ان ذكرا
ان مولاهما كان اعتقهما فى حال ما اشهدهما لم يجز لهما ان يردهما
فى الرق وقبل شهادتهما فى ذلك لانهما اصيبا حقه وتبعه
القاضى قال ابن ادريس هذا غير واضح ولا مستقيم لان هذه الشهاده
الاخيره شهادة على سيدهما وقد بينا انه لا يجوز شهادة العبيد
على ساداتهم ويمكن ان يجاب بانهما شهدا حال حكم الشارع بحريتهما
والعبوديه عرضت بعد الشهاده والتحقيق هنا احكاما ثلثه الاول
شهادتهما للحمل بالحريه ويلزمه ان يكون هو الوارث وهذه شهادة
للسيد وقد تقدم انها مقبوله كما هو فتوى السيد والمفيد ويكون
هذه الروايه دليلا لذلك الثانى حكم الشيخ بانهما ان ذكرا ان مولاهما
كان اعتقهما الى قوله ويقبل شهادتهما فيه نظر من وجهين احدهما
ان ذلك دعوى منهما لا شهاده وحينئذ لا يتوجه قول الشيخ ره ابه

لم يجز للمولى ان يردهما الى الرق ويقبل شهادتهما لان اخبار
الانسان بحق لنفسه لا يسمى شهادة بل اما اقرار ان كان
لازما او دعوى ان كان لازما للغير وقولهما ان مولاهما اعتقهما
من القسم الثاني فلا يكون شهادة فلا يلزم الحمل المشهور له
بالحرية تصديقهما وثانيهما انه على تقدير كون ذلك شهادة
فهي شهادة على الشك فلا يكون مقبولة لما افتى به الشيخ ره
في ية من عدم قبوله القبول على الشك ولا يقال ان شهادتهما
حال الحكم بصفتها فيكون مقبولة لانا نقول ان اعتقهما فقد
بان بطلانه بخروجهما عن ملك المعتق الثالث انهما لما رجعا الى
ملك الحمل جاز له استرقاقهما لكنه مكروه لما قال الشيخ ره انه لا حقه
قوله فلا تقبل شهادة ولد الزنا وقيل يقبل في الشيء الدون
وبه رواية نادرة اكثر الاصحاب كالسيد والمفيد وابن الجنيد والقاضي
وابن ادريس والشيخ ره في ف على عدم قبول شهادته لتظافر الروايات
بذلك ولانها من المناصب الجليلة بعد منصب النبوة والامامة
وولد الزنا ناقص فلا يليق لها كالامامة ولقوله صلعم انه شر
الثلثة وان كان شرا من الزاني والزانية لا تقبل شهادتهما
فهو اولى بعدم القبول والاخير يشعر الا ابن الجنيد واما ابن ادريس
فاحتج بانه كافر ولا شيء من الكافر مقبول الشهادة والكبرى
ظاهرة واما الصغرى فلقوله صم ولد الزنا لا ينجب والمؤمن
ينجب لقوله تع قد افلح المؤمنون ونقل الشيخ ره في ط عن قوم قبول
شهادته

شهادته قال وهو قوي لكن على اخبار اصحابنا يدل على انه
لا يقبل شهادته قال في ية وابن حمزة ان كان عدلا قبلت في
الشيء الدون محتجا برواية اشار اليها وهو ما رواه عيسى بن عبد الله
عن الصادق ع قال سألته عن شهادة ولد الزنا فقال لا تجوز
الا في الشيء اليسير اذا رأيت منه صلاحا واجاب المصنف ره بانها
نادرة لا تكون معارضة الروايات على خلافها واجاب العلامة ره في لف
بان قبولها في اليسير يعطي المنع من قبيل الكثير من حيث المفهوم
ولا يسير الا وهو كثير بالنسبة الى ما دونه فاذن لا تقبل شهادته
الا في فاذن لا تقبل شهادته الا في اقل الاشياء الذي ليس له نسبة
الى ما دونه او لا دون له وذلك لا يعلك والحق ما قاله الاولون
وهو عدم القبول مط قاله ابن ادريس من انه كافر لضعف حجته
وذلك لان يراد بعدم نجابته عدم كمالها او يكفي في عدم كمالها
عدم صحة امامته وعدم قبول اكثرها اذ لا نزيد رواية اخرى
وحديث شر الثلثة على تقدير صحته يراد شر الثلثة فسقا
لخبث مادته او انه اشارة الى ولد معين في زمانه صم كما نقل انه
الى ابي عزة الجمحي وقيل فيه انه ولد زنا واتفق انه كان يهجو النبي صم
فذكر عنده وما قيل فيه انه ولد زنا فقال صم ولد الزنا شر الثلثة
يعني له ابا عزة قوله وهل تمنع في حقوق الله على تردد بناء من
ما وانما الحقوق الادميين في التبرع الناشي عن الحرص الموجب
للتهمة المانعة من القبول مع بناء حقوق الله على التخفيف وهذا
فتوى الشيخ ره في ية ومن ان حقوق الله لا يطالب بها فلو لم يسمع

فيها شهادة المتبرع لزم سقوطها منفيا لدفع الطعن فيها
وهو قول الشيخ في ط وعليه فتوى العلامة ره في عد وهنا فوائد
الاولى لا فرق في المتبرع بين كونه قبل الدعوى او بعدها
في المنع او القبول الثاني لا يصير المتبرع مجروحا بمجرد تبرعه
بل يرد في ذلك المجلس لا في غيره فيما يشاء فيه الدعوى والا
لزم تعطيل حق الله المسلم الثالث يقع الاشكال في الحكم
المشتمل على الحقين سواء كان حق الله اغلب ام لا ووجه الاشكال
من اعمال كل دليل في مدلوله فيحكم في القطع في السرقة دون
الغرم ومن ان الشهادة الواحدة لا تتبعض فمقتضاها في
اما مقبولة او مردودة اما الوقف فان كان عاما فهو حق لله فلا
ترد شهادة المتبرع فيه وان كان خاصا فهو حق ادمي فترد
فيه شهادة المتبرع قوله وفي رواية يؤخذ باول قوله هذه رواية
جميل عن الصادق ع قال سالته عن شهادة الاصم في القتل قال يؤخذ
باول قوله ولا يؤخذ بالثاني وعمل بها الشيخ في يه والقاضي وابن حمزة
وقال ابن ادريس لا بأس بشهادة الاصم وروي انه يؤخذ باول
قوله وهو يدل على استضعافه لذلك والحق القبول مطلقا لعموم
الادلة والرواية في طريقها سهل بن زياد وقد تقدم ذكر ضعفه
مع ان العمل بها موضع بحث وهو ان القول الثاني ان كان منافيا
للاول فهو رجوع فيرد وان كان غير مناف فاما ان يكون
مثل الاول او لا فالاول فهو ادل في تاكيد [illegible] او لا يكون فهو
كلام مستقل لا تعلق له باول قوله وفي قبولها في الوضاح يرد

اشهد

اشهد القبول بناء من فتوى الشيخ في خ بالمنع من القبول مطلقا
اي لا منفردات ولا منضمات ومن قول المفيد ره وسلار وابن
حمزة بالقبول ولا منضمات ومن قول المفيد ره وسلار وابن حمزة
بالقبول وفي ط القولان واختار المص ره والعلامة القبول
لانه من الامور الخفية عن الرجال ويؤيده رواية عبد الله
بن بكير مرسلا عن الصادق ع لكنها دالة من حيث المفهوم اذ لو كان
هناك فالظاهر انه مع انفراد النساء لا تقبل الا اربعة لقوله لغيره
من المواضع التي تسمع فيها شهادة النساء ويظهر من كلام المفيد ره
قبول اثنين بل قال وان لم يتفق الا واحدة قبلت شهادتها
فيه والفتوى على الاول عملا بقاعدة الشرع المعلوم في باب
الشهادات قوله ولو انفردن كل اثنين مع اليمين فالاشبه
عدم القبول يريد بذلك في الاموال والديون لعطفه على ذلك
واختلف الاصحاب هنا فقال الشيخ ره في يه وف وط بالقبول
وتبعه القاضي وابن حمزة وقال ابن ادريس بعدم القبول لعدم
الدلالة الشرعية واختاره المص ره هنا وجعله اشبه لاصالة
عدم قبول شهادتهن لانهن ناقصات العقول والحظ والدين ذي عقل
خرج من ذلك شهادتهن مع الرجال فيبقى الباقي على منعه
قال الاولى وجه عدم القبول قوله تع واشهدوا ذوي عدل
منكم وهو توجيه باطل لان الاية في الطلاق لا في غيره ولو صح
الاستدلال بها لما قبل رجل وامراتان ولا رجل ويمين في غير
الطلاق هذا وفي [illegible] اختار القبول وهو مذهب العلامة ره
في لف مستدلا بان شهادة امراتين كشهادة رجل وقد ثبت
الحق بشهادة الرجل مع اليمين فكذا [illegible] اما الاولى فلانه

لو شهد رجل وامرأتان ثبت الحق كما لو شهد رجلان ولو فرض
التعارض بين شهادة رجلين ورجل وامرأتين ولولا
لم يكن كذلك واما الثالثة فلقضاء العقل بتساوي حكم
المتساويين وغير نظائرها تمنع المساواة مطلقا بل في حال
الانضمام مع الرجال فان الشيء له حكم حال الانفراد يخالف
حكم انضمامه الى غيره وايضا لو كانت المرأتان مساويتين
للرجل مطلقا لثبت بهما ما ثبت بالرجل مطلقا لكنه ليس كذلك
والا لثبت باربع ما ثبت برجلين وهو باطل فالاولى ما قاله
المصنف هنا لا يقال روى ابن ابي عمير عن حماد عن الصادق ع
عن ابيه الباقر ع ان رسول الله ص اجاز ذلك وكذا
روى سيف بن عميرة عن منصور بن حازم قال حدثني
الثقة عن ابي الحسن ع اذا شهدت لطالب الحق امرأتان
ويمينه فهو جائز لانا نقول انهما نادران لا يعارض بهما
الادلة المتكاثرة مع ان الثاني مقطوع الوسط قوله ويقبل
منفردات في العذرة وعيوب النساء الباطنة مع
عدم الافتقار الى ضم الرجال البعض انه لا يقبل في ذلك الا النساء
منفردات كما ظنه القاضي معللا بانه لا يجوز للرجال النظر اليه
لان ذلك ليس بعلة بل الحق جواز شهادة الرجال في هذا القسم
ومنضمين الى النساء كما يظهر نص عليه الشيخ في ... وعدم
جواز النظر ليس علة بانه يجوز اطلاعهم عليه اتفاقا او عمدا
مع التوبة قبل الاقامة قوله فيما انه يصير شاهدا او ضابطا العلم
المشاهدة او السماع هنا فوائد الاولى انه لا شهادة الا من علم بالمشهود به

بالمشهود به لوجوه الاولى انه لا شهادة الا من شهد بالحق
وهم يعلمون لم يقتصر على قوله الا من شهد بالحق لجواز كونه
شهد بالحق وهو غير عالم به لان المراد بالحق هو الثابت
في نفس الامر فيجوز كونه ظانا ويكون مطابقا لكن الظن
غير كاف دائما لجواز عدم المطابقة فلذلك قال وهم
يعلمون الثاني لو لم يكن عالما بما شهد به لكان قائلا
على الله بما لا يكون عالما به لكن ذلك حرام لقوله تع
قل انما حرم ربي الفواحش الى قوله تع وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون الثالث قوله تع على مثلها فاشهد او دع
اشار الى الشمس الرابع يكفي حصول العلم بالمشهود
به حال التحمل وان جوز حصول النقيض فيما بعد
في كثير من الصور كالمشاهد بدين مع تجويز قضائه
والشاهد بملك مع تجويز انتقاله والشاهد بزوجية
امراة مع تجويز طلاقها بل يكفيه الاستصحاب الخامس مستند
العلم المشاهدة او الحس لان الحواس مبادي لاقتناص
العلوم ومن فقد حسا فقد علما ويراد بالشاهد هنا
ما يشمل الابصار مع اللمس والذوق والشم فانه قد يقع
المشاهدة بما يفتقر الى شمه او ذوقه او لمسه والاكثر فيشترط
وجود الحاسة لمن يدركه لذلك الشاهد والاعمى تصح شهادته
فلو شهد الاعمى انه غصبه ما ورد ولم يقبل قوله اما السماع فثبت

بالنسب والملك والوقف والزوجية هنا فائدتان الاول
ان من طرق علم الشاهد الاستفاضة واقتصر ابن الجنيد
فيها على النسب خاصة دون غيره واوجب فيما عدا الشهادة
على الشهادة الى ان تتصل باقرار او معاينة او غيرهما من
الطرق واتفق الاكثر على ثبوت المطلق بها والموت
وقال الشيخ ره في ق تثبت بها ايضا الوقف والولاء والعتق
والنكاح واختاره المصنف ره والعلامة ره واستدلوا اما
على الوقف فلانه على التأبيد وبقاء الشهود بقاؤه
مستبعد والشهادة الثالثة غير مسموعة فلو لم تسمع فيه
الاستفاضة لبطل اما العتق فلانه وقع ملكه فهو من
توابع الملك الثابت بها واما النكاح فلانا نحكم بزوجية
النبي صلعم لزوجاته ولم نشاهدهن ولا طريق الى ذلك الا
الاستفاضة قيل هذا لان العلم بالزوجية حصل بالتواتر
وهو اخص من الاستفاضة على ما يأتي وكون الاخص سببا
لا يقتضي كون الاعم كذلك واجاب المصنف ره بان التواتر
لا بد ان يستند الى محسوس ومن المعلوم ان المخبرين لم يخبروا
عن مشاهدة العقد ولا عن اقرار النبي صلعم بل نقل الطبقات
فيصل الى الاستفاضة التي على الطبقة الاولى وفيه نظر لانا نمنع
عدم استناده الى محسوس فان المخبرين الاولين ادركوا ذلك
بالحس لانهم شاهدوه الثاني اختلف في معنى الاستفاضة
اخبارا فقيل هو اخبار جماعة يفيد قولهم الظن وقيل اخبار منا جملتهم
بالعلم

بالعلم وقيل احد الامرين كاف وقيل اذا شهد عدلان صار
السامع شاهد اصل وقال العلامة ره وهو الحق الاول من
اخبار جماعة يستحيل عادة تواطئهم على الكذب للنهي عن
عن اتباع الظن خرج من ذلك ما وقع الاتفاق عليه فيبقى
الباقي على منعه ولا يقدح من اشتراط العلم في الشهادة قوله
وكذا لو حضر فسمع المشهود عليه يقر بل انه يسمع الحق وان
كان حمله على ثبوت الحكم على الخصم نعم يستحب له اعلام المشهود
عليه في الحال لئلا يجحد وقال ابن الجنيد وليس شرط
عليه ان لا يشهد الشهادة وكذا من خدع ليقر وقد اختبأ
الشاهد لم يكن للمشهود ان يشهد عليه والمشهور خلافه
لان كلا من السامع والمختبئ عليه عالم بما ادعى عليه من اقامة
الشهادة فيجب عليه للدخول تحت عموم ولا يأب الشهداء
اذا ما دعوا قوله ولو دعي للتحمل فهو لان المروي الوجوب هنا
مسئلتان الاول لو دعي انسان لم اهلية الشهادة في حق
ادمي او لاضرار المبحث للتحمل الشهادة هل يجب عليه ام لا نص
الشيخ ره فيخط على الوجوب في لم لا يجوز الامتناع وكذا قال
ابن الجنيد وقال المصنف وجماعة لا يجب للامتناع الا مع الضرر
بالمبحث في التحمل او لم يحضر احد من المسلمين وتابع القاضي وابن زهرة
والشيخ ره وقال ابن ادريس لا يجب بل للانسان ان يمتنع
من ذلك واختار العلامة الاول لكنه على الكفاية لوجوه

الاول قوله عم ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا والمراد حال التحمل و
شهداء تسمية الشيء باسم ما يشارف له ومستعمل وذلك
لانه ذكره بعد الامر بالاستشهاد الذي يفسرها الصادق عم بحال
التحمل كما رواه هشام بن سالم وفسره بحال الاداء بقوله تم
ومن يكتمها فانه آثم قلبه فيبطل قول ابن ادريس ان المراد
بالاية حال الاداء والا لزم المجاز الثاني انه من باب الحسبة
لاشتماله على منع الحق من الجحدان وعلى ايصال الحق الى مستحقه
تظافر الروايات كرواية هشام المذكور ورواية ابي الصباح
عن الصادق عم اعلم انه قد يصير هذا الواجب عينيا كما لو فقد غير
المدعو خصوصا في الطلاق لعدم صحته بدون الشهادة الثانية
اذا شهد الشاهد هل يجب عليه الاقامة مع الدعاء ام لا قال ابن
الجنيد والشيخ ره والتقي لا يجب مع الاستدعاء الا مع خوف بطلان
الحق والحق الوجوب مطلقا لقوله تعم ومن يكتمها فانه آثم قلبه وقوله
ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا الدالة على النفي الحرج ولما يترتب من فوات
حق المستحق فيجب عليه ان يكون الغريم عالما بشهادته او يجب اعلامه
مع عدم علمه بها وكذا لو كان احدهما عدلا لا ليتمكن من تحصيل حقه
باليمين معه اما لو كانا فاسقين هل يجب اعلامه فيه تردد من انتفاء
فائدة الاعلام لمكان الفسق ومن امكان حصول العلم له بالتواتر وهو
الاقرب قوله قيل يكفي في الشهادة بالملك مشاهدة تصرف فيه ويرد
والاولى الشهادة بالتصرف لانه دلالة الملك وليس بملك د لان الملك
اقسام ثلثة الاول العلم وهو حصول الاستفاضة واليد والتصرف
بغير منازع في الصورتين وهو منتهى الامكان فللشاهد حينئذ القطع
بالملك

بالملك اجماعا لانه وتصرف بالهدم وتعمير الشكل وايقاع عقود
متكررة بغير منازع في الصورتين ولكن لا اتسامع وشهادة
المتكررة في العقود لان غير التكرر لا يفيد لجواز صدوره
من مستاجر او وكيل وهذا القسم هل يجوز الشهادة فيه بالملك
المطلق قال الشيخ في ف نعم تجوز باجماع الفرقة وبه قال القاضي
والتقي واختاره المصنف ره والعلامة ره لان العادة قاضية
بان ذلك لا يكون الا في ملك والعلم العادي من القطعيات
وقيل لا يصلح الاستناد الى ذلك اي في الشهادة وحكى الشيخ ره
في ط القولين ولم يرجح شيئا منهما الثالث مجرد اليد من غير تصرف
وهذا يشهد له باليد قطعا وهل يشهد له بالملك
قال في ط روى اصحابنا انه يجوز ذلك وهو دليل توقفه وتردد
المصنف ره فيه في يع من حيث رواية سليمان بن داود المنقري
عن حفص بن غياث عن الصادق عم قال قال له رجل ان رأيت
شيئا في يدي رجل ايجوز ان اشهد انه له فقال نعم قلت فلعله لغيره
قال ومن اين جاز لك ان تشتريه وتصير ملكا لك ثم تقول لك
بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار
ملكه اليك من قبله ثم قال الصادق عم لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق
ومن حيث ان اليد لو دلت على الملك لكان قوله الدار التي في يد
في يد هذا لي مثل قوله الدار التي هي ملكي لكن اللازم باطل اجماعا
فكذا الملزوم والوجهان ضعيفان اما الاول فلان حفص بن غياث
عامي واما الثاني فلان مثله لازم في اليد مع التصرف وهو لا يقولون به

الثالث مجرد التصرف وهو المشار اليه في الكتاب بقيل والقائل هو الشيخ
في ف وتردد في ط وجعل ذلك رواية الاصحاب كانه اشار
الى الرواية المتقدمة عن حفص وهي وان كانت خالية عن ذكر
التصرف لان التصرف بدل او مستلزم لليد والفرق بينهما في
تكليف اذ ليس المراد باليد كونه في قبضته بين انامله بل استيلاؤه
عليه ونفاذ قوله فيه والتصرف بالمعنى المذكور كذلك فيكون
دالا ايضا او مستلزما لها فهنا يدل على كون اليد دليلا
على الملك يدل على كون التصرف كذلك ففرق المصنف بينهما
لا وجه له ولذلك جزم في ع بانه يجوز الشهادة بالملك المطلق
بمجرد التصرف بغير منازع قوله لا يجوز اقامة الشهادة
الا مع الذكر ولو رأى خطه ففي رواية ان شهد معه اخر
جاز اقامتها وفي الرواية تردد والرواية هي رواية عمر بن
يزيد عن الصادق ع قال قلت له الرجل يشهدني على الشهادة
فاعرف خطي وخاتمي ولا ادري قليلا ولا كثيرا فقال لي
اذا كان صاحبك ثقة ومعه رجل ثقة فاشهد له والعمل بها
الشيخ في ية وهو اختيار الصدوق وابن الجنيد وجماعة
وفيه نظر لان ذلك قول على الله بغير علم فيكون محرما.
كما تقدم وهو قول التقي وابن حمزة وعليه الفتوى قوله من
حسابا او سمع شهادة واستشهد كان بالخيار في الاقامة
ما لم يخش بطلان الحق ان امتنع وفيه تردد قد تقدم
قول ابن الجنيد والشيخ والتقي انه لا يجب الاقامة الا مع
الاستدعاء

الاستدعاء وان الفتوى على خلافه وتردد المصنف لذلك ناشئ
من القولين الثالث الشهادة على الشهادة قوله ولا
تقبل في الحدود الحد قسمان احدهما انه محض حق الله
لا تقبل فيه الشهادة على الشهادة اجماعا وثانيهما مشترك
كحد القذف والسرقة وفيها خلاف قال اكثر علمائنا
بعدم القبول وقال الشيخ في ط يقبل والفتوى على الاول
لاطلاق النص على عدم القبول في الحد قوله ولا يجزي
الا اثنان على واحد لان القصد اثبات شهادة الاصل
وذلك لا يتم بشهادة الواحد نعم لا يشترط في الاثنين
المغايرة فيجزئ اثنان كل واحد من شاهدي الاصل كذا
يجوز شهادة الاصل مع اخر على شهادة الاصل الآخر قوله
وتقبل شهادة النساء في الموضع الذي تقبل فيه شهادتهن
على تردد في هذا الكلام حذف يدل عليه قرينة المحذوف
لان تقديره وتقبل شهادة النساء على الشهادة في الموضع
الذي يقبل فيه شهادتهن والا لكان المراد قبول شهادتهن
في محلها وذلك لا تردد فيه وكذا لا تردد في قبول شهادة
الرجال على شهادة النساء فيما تقبل فيه شهادة النساء
وانما التردد والخلاف في كون النساء فرعا في موضع
تقبل فيه شهادتهن اصلا سواء كان الاصل رجالا
او نساء وسواء كان الموضع يقبلن فيه منفردات كعيوب
النساء الباطنة وما يتعذر اطلاع الرجال عليه والوصية
بالمال او يقبلن منضمات كالاموال والديون فقال الشيخ في ط

في ف وابن الجنيد بالقبول فيها لاصالة الجواز ولان قبول شهادتهن
فيه اصلا يستلزم اولوية القبول فرعا لاستنادها الى الاصل
ونقول على م شهادة النساء لا يجوز في طلاق ولا نكاح
ولا في الحد وانما في الديون وما لا يستطيع الرجال النظر
اليه فانه يتناول الشهادة اصالة وفرعية وقال ابن ادريس
واختاره المصنف تو والعلامه بعدم القبول مطلقا لان ذلك
حكم شرعي يقف على الدلالة وليس ولا نص يخصه فيقتصر بها
على محلها ولان الضرورة الموجبة لشهادتهن اصلا وهي تعذر
الاطلاع وحضور او وفاة وعدم الرجال منفردة هنا والاصل
بعد عنه الدليل يمنع اولوية القبول فرعا لما قلناه من ان
الضرورة ولفظ الشهادة في قول على م يراد بها الاصلية
لانها حقيقة فيها وظهر ما قلنا انه لا يقبل شهادة النساء
فرعا مطلقا قوله واجلاء الالفاظ ان يقول اشهد على شهادتي
المسمى اشهد ذكر الفقهاء لانه يطلب الفرع شاهدا عبارات
مترتبة الاقل علاها والاكثر ادناها واجلاها باجماع الكل
وهو ان يقول شاهد الاصل اشهد على شهادتي او اشهد
على شهادتي اني اشهد لفلان بكذا على فلان وتسمى هذه
الاسترعاء اي طلب رعاية الشهادة وحفظها فيقول الفرع
في هذه اشهد على شهادته انه يشهد بكذا الثاني
من الاولى وهو ان يسمعه يشهد عند حاكم شرعي
حكمه على الخصمان اشهد لفلان بن فلان بكذا على فلان بن
فلان بكذا وهذه اتفق الكل على قبولها الا ابن الجنيد فلا احتاج
معه وقال عنه فيقول الفرع هنا اشهد ان فلانا شهد عند الحاكم

الحاكم بكذا الثالث ان يسمعه في غير مجلس الحكم يقول اشهد لفلان بكذا
ويذكر السبب كقوله من ثمن او ثوب او دار او ميراث او غير ذلك
وهذه تردد فيه المصنف تو في يع من قول الشيخ في ط وابن الجنيد بها
لكونها بصورة الجزم ومن التسامح بذلك في غير مجالس الحكام فلا بد
انه ان حصلت قرينة دالة على الجزم وعدم التسامح قبلت وان
حصلت قرينة على خلافه كمزاح او خصومة لم تقبل اما لو لم يذكر
السبب فلا يجوز لاعتياد التسامح بمثل ذلك قال العلامة تو في ...
وفي حكم السبب ان يقول عندي شهادة مجزومة او شهادة لا
فيها لان ذلك يمنع التسامح وهو قريب قوله فلو شهد الفرع فانكر
شاهد الاصل فالمروي العمل باعدلهما فان تساويا اطرح الفرع
فقيه اشكال لان قبول الفرع مشروط بعدم شاهد الاصل والرواية
اشارة الى ما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ع وعمل بها
الشيخ في يه واتباعه وابو الصلاح والقاضي وقال في ط ان كان الانكار
بعد حكم الحاكم بالفرع لم يلتفت وحضور الاصل لم يقدح انكار الاصل
لانه حكم قد نفذ قبل حضوره وان كان قبل الحكم لم يحكم بشهادة
الفرع لانه انما يحكم به مع تعذر الاصل ومن هنا اخذ المصنف
الاشكال قال ابن الجنيد ان شهد عليه شاهد انه لم يلتفت
الى جحوده وان شهد واحد لم يقبل الفرع وقال ابن حمزة ان لم يحكم
الحاكم سمع من الاصل ولم يلتفت الى الفرع وان حكم ثم بعد ذلك حضر
الاصل حكم بالاعدل فان تساويا نقض الحكم وقال ابن ادريس تعد
تبطل شهادة الفرع وقال العلامة تو في لف ان كان التكذيب بعد
الحكم بعد ولم يلتفت الى التكذيب لا غرم هنا وان كان قبل الحكم بطلت

شهادة الفرع وحمل قول الشيخ ره في يه على قول الاصل لا اعلم اما لو
يكذب شاهد الفرع فانه لا تسمع شهادته واجاب عن الرواية
بالحمل على ما اذا انكر بعد الحكم وانه لا يقدح في الحكم بشهادة
اعتبارا بقوة الظن اما قبل الحكم فان شهادة الفرع تبطل قطعا
لان الاصل اما ان يكون كاذبا او صادقا فان كان الاول
كان فاسقا وعدالته شرط في الحكم بشهادة الفرع وان كان
الثاني كان الفرع كاذبا فلا يحكم بشهادته وهذا الكلام حسن قوله
وفي رواية ان كانت العين قائمة ارتجعت ولم يغرما وان كانت
تالفة ضمن الشهود هذا ايضا قول القاضي وابن حمزة احتجوا
عليه بان الحق ثبت بشهادتهما فاذا رجعا سقط كما لو كان
قصاصا والحق ما قال الشيخ ره في ط وابن ادريس ره واختاره المصنف ره
والعلامة ره وهو ضمان الشهود لوجوه الاول ان الحكم اصل
من الاصول فاذا تحقق فلا يبطل لامكان كذبهم في الرجوع الثاني
ان شهادتهم اثبات حق فهو جار مجرى الاقرار ورجوعهم نفي ذلك
الحق فهو جار مجرى الانكار فلم يبطل الحكم بالاقرار بمجرد الانكار
فكذا هنا لم يبطل الحكم بالشهادة بمجرد الرجوع الثالث ان الرجوع
ليس شهادة منهما والحق لا ينفك عن لفظ الشهادة ولا اقرار
للمشهود له على المشهود عليه بالرجوع ولا اقرار منه ببطلان حقه الرابع
ان الشهادة اثبتت الحق فلا يزول بطريان الرجوع كما لو فسق
الشاهد او مات والجواب عن قول الشيخ ره بالفرق بين القصاص
وغيره

وغيره فان القصاص يسقط بالشبهة كما يسقط حد الزنا بالرجوع
قبل الاستيفاء وحق الادمي كالقذف والسرقة لمكان الشبهة
بخلاف الحق المالي فانه لا يسقط بالشبهة قوله اذا ثبت انهما
شاهدا زور نقض الحكم واستعيدت العين مع بقائها
ومع تلفها او تعذرها تضمن الشهود الثبوت المذكور
لا يكون باقرارهما لانه رجوع فله احكام الرجوع ولا بشهادة
غيرهما لانه تعارض فيراعى فيه احكام التعارض فلم يبق
ثبوت ذلك الا بقاطع كعلم الحاكم واخبار معصوم قوله وقيل
يرد الباقون من شهود الزنا ثلثة ارباع الدية ويقتل
والرواية صحيحة السند عن ابان فيها اشكال على الاصول
بقول واحد نويد لانه اذا ثبت الزنا على محصن فرجم ثم رجع
احد الاربعة الذين ثبت بهم وقال تعمدت فانه يقتل
قال الشيخ ره في يه والقاضي يرد الثلثة الباقون على ورثته
ثلثة ارباع الدية اعتمادا على رواية ابراهيم بن نعيم الازدي
قال سألت ابا عبد الله ع عن اربعة شهدوا على رجل
بالزنا فلما قتل رجع احدهم عن شهادته فقال يقتل الراجع
ويؤدي الثلثة الى اهله ثلثة ارباع الدية وقال ابن ادريس ره
لا يردون شيئا وهو الصحيح لانه اقرار ذلك الواحد جائز على
نفسه لا على غيره فقوله تعمدت لا يستلزم تعمد غيره ولو قال
تعمدت انا وباقي الشهود لم يلتفت الى البعض لما قلنا من اختصاص
اقراره بنفسه الحكم لا ينقض بل يقتل ذلك الواحد ولا يرد قال العلامة

وبحمل قول الشيخ ره على انهم رجعوا باجمعهم فقال الواحد تعمدت
وقال الباقون اخطانا فهنا الغرم على الشهود دون الولي
قوله لو شهد بالطلاق فاعتدت فتزوجت ثم رجعا ضمنا المهر وردت
الى الاول بعد الاعتداد من الثاني وتحمل هذه الرواية على انها
نكحت بسماع الشهادة لا مع حكم الحاكم ولو حكم لم يقبل الرجوع
علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن عبد الحميد عن ابي عبد الله ع
في شاهدين شهدا على امراة بان زوجها طلقها فتزوجت ثم جاء
زوجها فانكر الطلاق قال يضربان الحد ويضمنان
الصداق للزوج ثم تعتد وترجع الى زوجها الاول وفي
هذه الرواية اشكال من وجوه الاول كون انكار الزوج
مبطلا للشهادة الثاني كون الانكار موجبا للضرب بها
الحد الثالث لزوم العدة مع عدم ذكر الدخول والجمع
فحمل الشيخ ره الانكار على رجوع الشهود والاعتداد على حصول
الدخول والحد على التعزير فلذلك افتى في نهايته بمضمونها
والحمل الاول لا وجه له والثاني من باب الحمل على الاقتصار والثالث
لا باس به لان كثيرا ما يطلق الحد على التعزير مجازا واما ضمانهما
المهر للثاني فمبني على ما ذكره الشيخ فظاهر لكن في الرواية اشكال وهو
انه مع حكم الحاكم بشهادتهما لا وجه لفسخ النكاح لما تقدم من ان
حكمه لا ينقض فاعتذر المصنف ره عن هذا بانا لا نسلم حصول حكم
الحاكم حتى يلزم بطلانه بل انها تزوجت بمجرد سماع البينة من غير
حكم اذا عرفت هذا فتفصيله في هذه المسئلة انه مع رجوعهما عن شهادتهما
بعد حكم الحاكم بها انه لا يفسخ نكاح الثاني ولا ترد الى الاول وهل
يغرمان قال في ف ان كان قبل الدخول ضمنا المهر كنصف وبعد الدخول
لا يغرمان

لا يضمنان شيئا لاصالة البراءة ولاستقرار المهر في ذمته بالوطئة
الواحدة وبعد دخول البضع في ملكه ونقل في ط عن قوم ضمان
المهر مع الدخول وعن اخرين عدم الضمان قال وهو الاقوى عندي
واختار العلامة في لف ضمان الكل ثم قال وهو قول الشيخ في ف
قوي ايضا فنحن في هذه المسئلة من المتوقفين وان كان رجوعهما
قبل الحكم او لم يكن ثم حكم في النكاح بل تزوجت بمجرد السماع ثم رجعا
فانها ترد الى الاول وينفسخ نكاح الثاني ولا يغرمان له شيئا
لعدم غرامته ان كان قبل دخوله وان كان بعد دخوله ضمنا
ما غرمه من مهر المثل لانهما غراه بشهادتهما فكانا سببا للغرامة
كتاب الحدود الحد جمع وهو لغة المنع ومنه قيل للبواب
حداد وقال الاعشى فقمنا ولما يصح ديكنا الى جونة عند حدادها
وشرعا عقوبة تتعلق بايلام البدن بتعيين الشارع كميتها
ووجه مناسبة التسمية ان العقوبة مانعة من المعاودة واذا
لم يقدر العقوبة يسمى تعزيرا وهو التاديب لغة وقد يطلق على التعظيم
والتوقير فهو من الاضداد قوله والاول في حد الزنا مما اجمع
على تحريمه اهل الملل وهو من الخمسة التي يجب تقريرها في كل شريعة
لحفظ النسب كما تقرر في صدر الكتاب قوله ولا يكون العقد
بمجرده شبهة في السقوط اشارة الى مذهب ابي حنيفة فان الحد عنده
يسقط عنده بمجرد العقد على المحرمة ولو كان عالما بالتحريم متمسكا
بقوله صلى الله عليه وآله ادرؤوا الحدود بالشبهات وتفسير ابو حنيفة
الشبهة بان يرى ما حصل معه سبب التحريم الثاني السبب الذي
يبيح النكاح لولا المانع او عدم الشرط فانه مع عدم المانع ووجود

الشرط بنسيه ومع المانع او علام الشرط شبهة كالعقد على المحرمات او الامة المشتركة
الاجنبية واما عند بل فالشبهة الدارئة للحد هي الاول لا غير وقد تطلق
الشبهة على ما يلحق معه النسب شبهة النكاح او شبهة الملك قوله فلو
تشبهت الاجنبية بالزوجة فعليها الحد دون واطئها وفي رواية
يقام عليها الحد جهرا وعليه سرا وهي متروكة اما اختصاصها
بالحد فلصدق الزنا عليها خاصة فيختص بالموجب اما الرواية
فعن هشام بن بشير عن ابي الجبر عن ابي نوح ان امرأة تشبهت
بامة رجل فوقعها الرجل فرفع الى عمر فارسل الى علي ع فقال حدها وحده سرا
وعمل بها الشيخ في النهاية وقال الشافعي بالاول واختاره ابن ادريس
وهو الحق لاشتراط التكليف بالعلم ونقله عن المصنف
ان امير المؤمنين ع انما رجح سرا لخفاء المادة دعوى الشبهة
وليس ذلك بالقوي فالحكم بتركها اولى لمخالفة الاصول المقررة
اذا عرفت هذا فان الشبهة قد يحصل لهما وقد يحصل للمرأة خاصة
وللرجل خاصة فاقسامها ثلثة قوله ولو وطئ المجنون عاقلة ففي وجوب
الحد تردد واوجبه الشيخ ولا حد على المجنون منشأ التردد
من انتفاء التكليف عنه وقوله ص رفع القلم عن ثلثة وهو قوي وهو فتوى
سلار وابن ادريس والمصنف والعلامة ومما رواه ابان
بن تغلب عن الصادق ع قال لان الرجل ياتي وانما ياتي اذا
وهو فتوى الشيخين وفيه نظر لان مثله طبيعي لا ارادي
والتمكن طبيعي يتحقق مع انتفاء التكليف كالبهيمة والرواية
ويحتمل محمولة على من يعتقد تارة اخرى فيكون قد زنا في وقت
تحصيله والتعليل يدل عليه وهو قوله ص وانما ياتي
اذا عقل

اذا عقل اذا عرفت هذا فاعلم انه لا حد على المجنونة اجماعا
اما المجنون فقد عرفت الخلاف فيه ثم اختلف القائلون بحده
في كيفيته فقال الشيخ يحد الحد محصنا كان او غير محصن
وقال المفيد والقاضي يجلد ان لم يكن محصنا ويرجم ان كان
محصنا ويظهر من كلام الشيخ في النهاية انه لا يتحقق احصان
في حق المجنون وهو قول ابن الجنيد فان كان حده هو الجلد
لا غير قوله يغلظ ويروح يدل بذلك انه متمكن في اي وقت
اراده لا انه مختص بوقت الغداة والرواح اللذان هما
اول النهار واخره بل لا يكون بعيدا عنه ولا مستحيا
منه ويحذر ان يراد بالحضور ان يكون بينهما دون مسافة
القصر والتحقيق ما ذكرناه قوله ولو ادعى الجهالة او جهلها
قبل على الاصح هذا قول الشيخ في النهاية لان كثيرا من العوام لم
يباشروا العلماء ومن يسمع منهم قد يخفى عليهم تحريم زواج المرأة في عدتها
وقال ابن ادريس لا يقبل الا ممن كان قريب عهد بالاسلام
وليس بشيء قوله وان ادعى الشبهة سقط لان اشبهها القبول
مع الاحتمال هذا قول ابن ادريس لقوله ص ادرؤا الحدود
بالشبهات والغرض احتمال ذلك في حقه وقال الشيخ لا يقبل
لوجوب الاحتراز عليه فكان كدافع الحاسة فلو بالغ لم يقع في
الحرام ويظهر انه كان على ظاهر العدالة قبل الفعل قبل منه
والا لم يقبل قوله وفي التقبيل والمضاجعة والمعانقة التعزير وهذا

هو المشهور وعليه الفتوى لا انه لم يقرر الشارع فيه حداً لعدم
ورود الحد فيه في الصحيح عن الصادق ع انه قال حد الجلد ان يوجد ان
في لحاف واحد ومثله عن عبد الرحمن الحذاء عنه ع اذا وجد
الرجل والمرأة في لحاف واحد جلدا مائة وهما عن صريحتين
في المقصود فاذن الاقوى اصح قوله وهل يشترط
اختلاف مجالس الاقرار لا شبه لا وجه الا شبهية اصالة عدم
الاشتراط وعموم قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز وعموم
رواية جميل عن الصادق ع لا يرجم حتى يقر اربع مرات وجميل اشتراط
لقضية ما عرف ان اقراره وقع في اربع مجالس لانه قاء مقام
البينة والبينة يشترط فيها التعدد اذ تعاوفيه نظر لان
حكاية الحال لا تعم كما تقرر في الاصول والفرق حاصل بينه
وبين البينة فلا يتم الحمل فان البينة انما اشترط فيها ذلك
التعدد طلبا للتبري لانه لو شرط تعدد المجلس لتعدد البينة
لوجب في غير ذلك من الاقرارات ان يكونا في مجلسين لان البينة
اقلهما اثنتان قوله ولو اقر بحد ولم يبينه ضرب حتى ينتهي
نفسه هذا مذهب الشيخ في نه ومستنده رواية محمد بن قيس عن الباقر ع
ان عليا عليه السلام امر بذلك وقال ابن ادريس لا يضرب ان يعين
مائة ولو لم يبينه ولا اقل من ثمانين وان نهي قال المصنف نوفى مع
ربما كان صوابا في طرف الكثرة ولكن ليس صوابا في طرف
النقصان لجواز ان يريد بالحد بالحد التعزير وفيه نظر اما
اولا فلان الحد قد يزيد على المائة كما في زنا في مكان شريف او زمان
شريف واما ثانيا فلان لفظ الحد حقيقة في العموم المقدر ع
وذلك

وذلك ينفي كونه تعزيرا بورد على ابن ادريس ان هنا حدا
ينقص من ثمانين كما في القواد فان حده خمسون او سبعون
قوله والحق الشيخ واراءة الاب الاخلاف في وجوب القتل
على الزاني بالمحرمات النسب كالام والبنت والاخت الى تمام
السبعة والحق الشيخ وامرأة الاب واضاف اليها ابن ادريس
امرأة الابن وصاحب الوسيلة موطوءة الاب بالملك المصنف
لتضعيف هذه الالحاقات لاصالة حقن الدماء وعدم
دليل يدل عليه على ما ذكروه وهل المراد بالقتل هنا ضرب
العنق او ما يأتي على الاتلاف كالرجم صرح المقنعة بالاول
وقال ابن ادريس ان كان محصنا رجم لحصول الغرض انه ان لم يكن
محصنا قتل وقال الشيخ للامام الخيار بينهما وقال العلامة
في لف وهذا لا باس به عندي قوله وفي جلده قبل القتل
تردد ينشأ من عموم الاية الكريمة الدالة على جلد كل زان
فيدخل محل النزاع والا بينا فيه فيجمع واختاره ابن ادريس
ومن اصالة البراءة والاقتصار على المنصوص وهو القتل
كما في رواية زرارة في الحر عن احدهما ورواية جميل بن دراج
عن الصادق ع قوله وفي الشاب روايتان اشهرهما الجمع اما
رواية على الجمع عن عبد الله بن طلحة عن الصادق عليه السلام
قال اذا زنا الشيخ والعجوز جلدا ثم رجما عقوبة لهما واذا زنا
النصف من الرجال رجم ولم يجلد اذا كان قد احصن واما
رواية الجمع فعن محمد بن مسلم عن الباقر ع ورواية زرارة عنه ع

الصدوق وعمل بالاول الشيخ والتقي وبالثانية المفيد والسيد
وابن ادريس وهو اختيار المصنف والعلامة وهو الحق
اما اولا فلعموم الاية الكريمة كما تقدم واما ثانيا فلفعل
علي صلوات الله عليه فانه جلد سراجة يوم الخميس ورجمها
يوم الجمعة فقيل له تحدها حدين فقال جلدتها بكتاب الله
ورجمتها بسنة رسول الله ص قوله وفي البكر من ليس بمحصن وقيل
الذي املك ولم يدخل الاول قول الشيخ ره في ف و ط
واختاره ابن ادريس والثاني قول الشيخ ره في ية و المفيد
واختاره العلامة ره في لف لرواية عبد الرحمن عن الصادق ع
قال كان علي ع يجلد البكر والبكرة وينفيهما سنة والبكر
هو المملك وما رواه محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى
امير المؤمنين ع في الشيخ والشيخة ان يجلدا مائة وقضى للمحصن
الرجم وقضى في البكر والبكرة اذا زنيا جلد مائة ونفي
سنة في غير مصرهما وهما اللذان قد املكا ولم يدخل
بهما فعلى الاول القسمة ثلاثية قتل ورجم وجلد ومع الاولين
الجلد ومع الثالث التغريب ولا يكون جلد ولا تغريب معه
في الاحوال وعلى الثاني القسمة مربعة الثلاثة المذكورة و
الرابع من لا يملك فانه لا يجلد لا غير قوله ولا تغريب على
المراة هذا هو المشهور قاله الشيخ ره واتبعه المتاخرون
واستدل عليه في ف باجماع الفرقة واخبارهم وبقوله تع
فعليهن

فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فلو كانت الحرة يجب تغريبها
لكان على الامة نصفه وكلام الحسن يدل على انها تنفى سنة
كالرجل محتجا بالاخبار السابقة انفا قال العلامة والمشهور
ما قاله الشيخ لما فيه من الصيانة ومنعها عن الاتيان بمثل
ما فعلت قوله ولو تكرر الزنا كفى حد واحد هذا هو المشهور
وقال ابن الجنيد اذا كان زنى بجماعة نساء في ساعة واحدة
حد لكل امراة حدا وبه قال الصدوق ره مع واحتجا برواية
ابي بصير عن الصادق ع وهو ضعيف لان في طريقها علي بن حمزة
وهو ملعون قوله ولو حد في كل مرة قتل في الثالثة وقيل في
في الرابعة وهو احوط الاول قول الصدوق ره وابن ادريس
مدعيا فيه الاجماع ويؤيده قوله ع اصحاب الكبائر يقتلون
في الثالثة ورواية يونس عن الكاظم ع اصحاب الكبائر كلها اذا
اقيم الحد عليهم قتلوا في الثالثة والثانية قول الشيخين في ية وغيره
والسيد وسلار والتقي والقاضي واختاره المصنف ره وهو احوط
لان الحدود مبنية على التخفيف لموافقه مراد الشارع من حفظ
النفس ولانه ابعد من التهجم على اراقة الدماء ويؤيده رواية
اسحق بن عمار عن ابي بصير عن الصادق ع انه قال الزاني اذا جلد
ثلثا يقتل في الرابعة قوله والمملوك اذا اقيم عليه الحد سبعا قتل
في الثامنة وقيل في التاسعة وهو اولى الاول قول الشيخ ره
في خ والثاني قوله في ية واختاره السيد والقاضي وابن ادريس
وهو اولى لما تقدم من العلة ولرواية زرارة وبريد بن معوية
عن الصادق ع قوله ولو ثبت الموجب بالاقرار لم يحد وقيل انه نصبه

الحجاره اعيد اذا ثبت بالبينة اعيد اجماعا واذا ثبت بالاقرار
قال المفيد والتقي وسلار ولا يعاد مطلقا لانه مبني على التخفيف
ولان اقراره كالانكار فلا حد مع انكاره ولقضية ماعز بن مالك
فانه لما فرته الحجارة لحق ولحقه الزبير وضربه بساق بعير فوقع
فلحقوه وقتلوه وانكر عليهم النبي صلعم وقال هلا تركتموه يذهب
فانه هو المقر على نفسه اما لو كان علي ع حاضرا لما ظلم ووداه رسول الله
من بيت المال وقال الشيخ لا يعاد مع عدم اصابة الحجارة والا اعيد
مع اصابتها لرواية الحسين بن خالد عن الكاظم ع والاول اولى
لانه حكم علل بترك ماعز فانه هو المقر على نفسه فيكون كل مقر كذلك
عملا بالعلة قوله ويجلد الزاني قائما مجردا وقيل ان وجد بثيابه
جلد بها اشد الضرب وقيل متوسطا ههنا مسئلتان الاولى
هل يجلد مجردا او بثيابه ان وجد بها نقل المص ره والعلامة
الاول واختاره انه ابلغ في الايلام وقال الشيخ ره في يه
والصدوق وقبله بالثاني وهو المشهور الثانية هل يضرب
اشد الضرب ومتوسطا المشهور الاول لقوله تع ولا تأخذكم
بهما رافة في دين الله والضرب الضعيف رافة وروى الحسين بن سعيد
عن حماد عن حريز عمن اخبره عن الباقر ع انه قال يفرق على جسده
ويتقي الفرج والوجه ويضرب بين الضربين والحق الاول لقطع
الرواية ودلالة الكتاب على ما ادعوه وهي انه مع جلد المحصن هل ينتظر
من جلده قبل الرجم ام لا قال الشيخان بالاول وابن ادريس بنائه
الخلاف انه هل الغرض الايلام فقط او المبالغة في تعذيبه ان كان الاول
لم ينتظر وان كان الثاني انتظر نعم قال ابن ادريس روى اصحابنا انه
ينتظر

وقال
ينتظر وهو محمول على الاستحباب لان الغرض اهلاك المرجوم فلا فائدة ل
ابن الجنيد يوما الفعل علي ع في شراحة قوله ويفرق على جسده ويتقي وجهه
في اقتصاره على وجهه نظر فان اكثر الاصحاب قالوا ويتقي الوجه
والفرج نعم قال الحسن يرجم سائر جسده الا الوجه ولم يذكر الفرج
واضاف التقي الرأس واختاره العلامة ره لان الرأس مقتل ويخاف
منه العمى وزوال العقل خصوصا في موضع لا يراد الاتلاف قوله ويجب ان يحضر
طائفة وقيل يستحب اقلها واحد وهنا مسائل الاولى هل حضور
الطائفة واجب ام مستحب قال ابن ادريس ره واختاره العلامة ره
بالاول لقوله تع وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين والامر
حقيقة في الوجوب وقال الشيخ ره في ف بالثاني لاصالة البراءة
وباقي الاصحاب اطلقوا الثانية اختلف في الطائفة فقيل
عشرة قاله الشيخ ره في ف ناقلا له عن الحسن البصري وعن الشافعي
اربعة وعن ابن عباس انه واحد قال الشيخ ره وروى ذلك
اصحابنا ايضا واختاره المصنف ره لان الطائفة واحدة من
الفرقة لقوله تع لولا من كل منهم طائفة والفرقة الجماعة والطائفة
واحد واما ابن ادريس فقال ثلثة ونسب الى الخطا التحكم الذي
بين فان الطائفة يقال عرفا على الجماعة من الناس واقل الجمع
ثلثة وشاهد الحال يقتضي انه تع اراد الجمع مع انه قول الزهري
وقال عكرمة اقلها اثنان والقول بانها واحد عندي ضعيف
لنا قلنا ان العرف يابي ذلك واما الرواية فكما قال الشيخ ره فهي

من الآحاد النادرة الثالث هل يجب حضور الامام ام لا اعتبر
ابن الجنيد وابن حمزة ره بالوجوب وقال الشيخ ره في ف روى
اصحابنا انه اذا وجب الرجم فاول من يرجمه الامام ان كان
والشهود ان كان ثبت بالبينة ثم قال انه كان ثبت بالاقرار
وجب على الامام البداءة ثم يتبعه الناس وهو يدل ايضا
على وجوب الحضور وقال في ط يجوز للامام ان يحضر وليس
من شرطه حضوره والحضور الشهود وجعل الاول رواية وهو
قول الجماعة واختاره العلامة ره قوله ط لان النبي صلعم
امر برجم ماعز ولم يحضر نعم يستحب حضوره لانه اوفق
بكيفية استيفاء الحد الرابع هل يجب حضور الشهود
قال ابن الجنيد نعم واختاره العلامة ره في عد
لوجوب بداءتهم وقال الشيخ ره في ط وف بعدمه واختياره
في لف للاصل نعم يستحب ذلك لتفيد قوة الشهادة قوله
ولا يرجم ولله قبله حد وقيل يكره ولا شك انه ورد النهي
عن ذلك في الروايات فيحتمل ان يكون ذلك للتحريم مناسبا
لاعظام حد الله ... ويحتمل ان يكون للكراهة
لاصالة البراءة من التحريم ووجوب القيام بحقوق الله
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلذلك قال جماعة بالتحريم
وجماعة بالكراهة قوله اذا شهد اربعة بالزنا قبلا فشهد
اربع نساء

اربع نساء بالبكارة فلا حد وفي حد الشهود قولان اما
سقوط الحد عنها فاجماعي مخصوصا مع قيام البينة بالبكارة
فانه لا ينقص عن الشبهة الدارئة للحد واما حد الشهود
فقال الشيخ في ية وفي باب الشهادات انهم يحدون لانهم شهدوا
بزناء لم يثبت وقال في ط بعدم الحد اولى من تصديق
الاخرى فيحصل الشبهة الدارئة للحد في حق ولامكان
عود البكارة وكذا سقوط الحد عن الرجل واختاره المصنف ره
قوله نعم لانه ... حرمة المرأة قوله اذا كان الزوج احد الاربعة
فيه روايتان ووجه السقوط ان يسبق منه القذف روى
ابراهيم بن نعيم عن الصادق ع قال سألته عن اربعة شهدوا
على امرأة بالزنا احدهم الزوج قال يجوز شهادتهم
وروى زرارة بن اعين عن احدهما ع في اربعة شهدوا على
امرأة بالزنا احدهم زوجها قال يلاعن ويحد الآخرون
ويجب هل بين الروايتين اختلف الاصحاب على قولين الاول
قول الشيخ في ية ان يقبل الشهادة مع اجتماع الشرائط [illegible]
عموم قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ولم يفرق بين
ان يكون الزوج احدهم اولا الثاني قول الصدوق وق لا يسمع
مط بل يحد الشهود ويلاعن الزوج واختاره التقي والقاضي
قال القاضي لان زوجها في حكم الخصم الثالث قول ابن الجنيد
وهو ان كانت غير مدخول بها صحت الشهادة ووجب الحد

وان كانت مدخولا بها بطلت الشهادة وكان عليه اللعان وعلى
الشهود الحد الرابع قول ابن ادريس وابن حمزة وهو انه مع السبق
فلانه ان سبق الزوج بطلت ووجب على الثلثة الحد
ويلاعن الزوج وان لم يسبق ثبت الحد عليها واختاره
العلامة ره وعليه الفتوى اما مع السبق فلانه صار
مدعيا فعليه البينة والا يلاعن ولانه صار فاسقا
بقذفه فيجب عليه الحد ولا يسقط بشهادته ولانه ليس له
شهداء فان الحاضر بين ثلثة لا غير وعليه تحمل الرواية
الثانية واما مع عدم السبق فلبعد صدق الدعوى
عليه فيدخل تحت عموم الاية والرواية الاولى تحمل على ذلك
وقول المصنف ره فيه واتيان الضمير فيه عايدا الى الحكم بالرجم
كما يدل عليه سياق الكلام وقوله ووجه السقوط اي سقوط
الحد عن المراة ان سبق منه القذف فاللام فيه يرجع الى
ذهني لانه بدل عن المضاف اليه كما قال الاتي قوله من افتض
صبية بكرا باصبعه فعليه مهرها ولو كانت امة فعليه عشر قيمتها
هنا فوائد الاول مستند هذا الحكم رواية طلحة بن زيد
عن الباقر ع عن علي ع انه قال اذا اغتصب امة فافتضت فعليه
عشر قيمتها وان كانت حرة فعليه الصداق وان كانت حرة
فعليه وطلحة هذا بتري وقال الشيخ ره في ست هو عامي المذهب
لكن كتابه معتمد عليه وقال المصنف ره في النكت هذه وان

وان ضعف سندها لكنها مؤيدة بروايات دالة على ذلك فالنهي
الثاني كون الحرة لها الصداق بالفعل المذكور وللامة العشر
مذهب الشيخ في يه وتبعه القاضي واطلق الصدوق ره والمفيد
لزوم الصداق ولم يفصلا وفصل ابن ادريس العشر في الامة
الرواية قال والاولى ان يغرم ما بين قيمتها بكرا وثيبا قال
العلامة ره الشيخ روى في الصحيح ذلك عن ابن سنان عن الصادق ع
ان امير المؤمنين ع قضى بذلك قال والظ ان في الحرة اما الامة
فالقوي الارش الثالث قال الشيخ ره يجلدها من ثلثين
الى تسعة وتسعين سوطا عقوبة لما جناه وقال المفيد
من ثلثين الى ثمانين والظ ان مرادهما التعزير بما دون
الحد فيرجع فيه الى راي الحاكم ع في كلام المفيد والصدوق
دلالة على ان الغرم والتعزير يلزمان الزاني وغيره وقال
ابن ادريس ان الغرم يلزم مع عدم المطاوعة والا فلا
شيء في الامة والحرة وفيه نظر بل الاولى لحظ الاولى في
الامة لزوم الارش لنقصها بالجناية وان طاوعت لان
ذلك ليس مهرا حتى يدخل تحت النهي عن مهر البغي اما الحرة
فليس لها مع المطاوعة شيء اصلا ومع الاكراه لها المهر
من اقر انه زنى بفلانة فعليه مع تكرار الاقرار حدان ولو مرة
فعليه حد القذف وكذا المراة وفيها تردد هذه
المسئلة ذكرها الشيخ ره مفتيا به ومراده بالتكرار فيثبت
حد القذف لا غير والمص ره تردد في ثبوته من حيث نص الاصحاب
على وجوبه بهذه العبارة مع اشتماله على نسبتها الى حرمة المنسوب

الثالث ايضا هو نجس وحد القذف فاعا ثبت الردع عن النجس
فثبت هنا من حيث انه اعا نسب الزنا الى نفسه حقيقة فيكون
هو الزاني وذلك لا يستلزم زنا المنسوب اليها لجواز
نومها او اكراهها والعام لا دلالة له على الخاص قوله
وكذا المراة اى وكذا المراة اى وكذا لو قالت المراة
زنيت بفلان الفصل الثاني في اللواط والسحق والقيادة
قوله ولا يحد المجنون ولو كان فاعلا على الاصح تقدم قول
الشيخ في الزنا ان المجنون يحد وكذا قال في اللواط واما الصدوق
فقصر حد المجنون على الزنا دون اللواط وذهب سلار وابن
ادريس والمصنف والعلامة الى رفع الحد عنه فيهما وهو الاصح
ومن قوله فمن لم يوقب فحده مائة على الاصح هذا قول الصدوق والمفيد
وسلار واختاره الحلبيون وسنده رواية سليمان بن هلال
عن الصادق عم في الرجل ياتي الرجل قال ان كان دون الثقب فالجلد
وان كان ثقب اقيم قائما ثم ضرب بالسيف وقال الشيخ في النهاية ان
كان محصنا رجم وان لم يكن محصنا جلد مستنده الى رواية العلا بن
الفضيل عن الصادق عم قال حد اللواط مثل حد الزاني وقال ان كان
احصن رجم والا جلد قوله ولو تكرر مع الحد قتل في الرابعة
هذا في غير الموقب وهو قول الشيخ في النهاية والتقي والقاضي وقال ابن ادريس في الثالثة
وقال الشيخ في موضع من الخلاف في الخامسة الفتوى على الاول وقد
تقدم توجيهه في الزنا قوله ويعزر المجتمعان تحت ازار مجردين ولا رحم
بينهما من ثلثين الى تسعين بحسب ما يراه الحاكم وقال الصدوق وقت تو يجلدان
تسعة وتسعين سوطا ... جلد

مائة جلدة وبه قال ابن الجنيد قال وروي عن الصادق عم يجلدان حدا
غير سوط واحد قوله في الخبر يرجم مع الاحصان تبعه القاضي في ذلك
واحتج الشيخ لذلك برواية محمد بن ابي حمزة وهشام وحفص عن الصادق عم
انه دخل عليه نسوة فسالته امراة عن السحق فقال حدها حد
الزاني فقالت المراة ما ذكر الله ذلك في القران فقال بلى قالت
فقالت واين فقال هن اصحاب الرس وهو محمول على الجلد ما ذكره
المصنف وهو مذهب المفيد والسيد وسلار والتقي وابن ادريس لاصالة
البراءة ولقول الباقر عم عن المساحقة يحد فلو كان غير الحد رجم
الاخبار بالخاص عن العام وهو باطل قوله ويسقط الحد بالتوبة
قبل البينة كاللواط ولا يسقط بعد البينة هذا قول الشيخ في
النهاية وابن ادريس وهو المشهور وعليه الفتوى والخلاف
ان مع الاقرار لو تاب الزاني او اللائط او المساحقة يتخير الامام
بين العفو واقامة الحد والمفيد جعل للامام الخيار بعد البينة
ايضا فلا فرق عنده بين الاقرار والبينة وتبعه التقي في ذلك
قوله ولو عاد ثانيا قال في النهاية قتلنا تبعه القاضي على ذلك ومراده
بالقتل في الرابعة بعد تكرار التعزير مرتين والجلد في الثالثة في
مستندها رواية ابي خديجة عن الصادق عم قوله ولو وطئ زوجته فساحقت
بكرا فحملت من مائه فالولد له وعلى زوجته الحد والمهر وعلى الصبية الجلد
هذا هو قول الشيخ في النهاية وتبعه القاضي والمستند قضاء الحسن بن علي عليهما السلام
قال ابن ادريس في الحاق الولد بالرجل نظر لانه غير مولود على فراشه وهذه
ليست بفراش لان الفراش عبارة عن العقد وامكان الوطي او هو
وطئ شبهة وكذا النظر في استحقاقها المهر لانها مختارة مطاوعة

عن مكره ومن كانت كذلك لا يستحق مهرا وكذا ان اوجبنا عليها
الحد بكونه بغيا وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله عن مهر البغي واختار المصنف
والعلامة قول الشيخ ره وعليه الفتوى وتحقيق القول ان يقول
اما الحاق الولد فلانه انخلق من ماء غير زان فيلحق الولد
بصاحب الماء واما المهر ووجوبه على المراة فلانها سبب في ذهاب
العذرة وديتها مهر نسائها وليست الصبية كالزانية في سقوط
دية لان الزانية اذنت في الافتضاض وليست هذه كذلك
نعم هنا مسائل الاولى ان الشيخ اوجب على الزوجة الرجم بناء
على ان مساحقة المحصنة ترجم والفتوى على جلدها الاخبار الثانية
ان الولد لا يلحق بالزوجة قطعا لانه غير متولد في رحمها ولا من
مائها ولا يلحق بها الثالثة انه هل يلحق الصبية ام لا استشكله
العلامة ره في عد من حيث انها ولدته من غير زنا فيلحق بها ومن
ان السبب في الحاق النسب النكاح الصحيح او الشبهة وهما منتفيان ولانها
بحكم الزانية ولهذا اخذ عليه وعلى هذا الفتوى وعليه يتفرع
على ذلك عدم التوارث بينهما الرابعة على لحوق النسب الرابع
ان قلنا ان النفقة للحمل وجب على زوج المساحقة الانفاق على
الصبية مدة الحمل وان قلنا النفقة للحامل فلا نفقة هنا لانها
ليست زوجة قوله وقيل يحلق راسه ويشهر قاله الشيخ في يه ولا اعلم
مستنده قوله وينفى اه لم اره وقال المفيد في الثانية والاول
رواية النفي باول مرة قول الشيخ ره في يه والقاضي وابن ادريس ومستنده
رواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال لا يضرب تلك الدابة حد
الزاني خمسة وسبعين سوطا وينفى من المصر الذي هو فيه وقال المفيد
يجلد

يجلد في المرة الاولى ويحلق راسه ويشهر فان عاد ثانيا جلد وينفى بعده
التنقى وسلار وقال التقي فان عاد ثانية جلد ونفي عن المصر
فان عاد ثالثة جلد فان عاد رابعة استتيب فان عاد تاب
قبلت توبته وان ابا التوبة قتل فان تاب ثم احدث بعد التوبة
خامسة قتل على كل حال وتوقف العلامة في لف الفصل الثاني
في حد القذف القذف في اللغة الرمي بالحجارة وشرعا رمي المكلف
الكامل المسلم بالزنا او اللواط وهو حرام بنص الكتاب في قوله تعالى
ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا
والآخرة ولهم عذاب عظيم وايات اخر ذكرناه في الكنز والسنة
في قوله ص قذف محصنة يحبط عمل مائة سنة وبالاجماع وهو ظاهر
قوله ولو قال للمسلم يا ابن الزانية وامه كافرة فالاشبه التعزير
وفي يه وجوب الحد الاشبه اصالة البراءة واشتراط التكافؤ للقاذف
او عدم المقذوف وهو اختيار ابن ادريس قال العلامة في لف
وهو حسن وقال ابن الجنيد والشيخ ره في يه واختاره القاضي
بثبوت الحد كملا لحرمة الولد المسلم ولرواية عبد الرحمن بن
ابي عبد الله عن الصادق ع قال النصرانية واليهودية تكون
تحت المسلم فيقذف ابنها تضرب القاذف لان المسلم قد حصنها
اخرجها الكليني ره والشيخ في يب قال العلامة ره في لف ولا بأس
بالعمل بهذه فانها واضحة الطريق وفيه نظر لامكان حمل الضرب
على التعزير وايضا ليس فيها دلالة على ان القذف بابنه قوله ولو قال
زنيت بفلانة فللمواجهة وفي ثبوته للمراة تردد اما ثبوت الحد

للمواجه فاجماعي ومعه وحده المصنف في ثبوته للمرأة المنسوب اليها الزنا
من ان الزنا هنا هل هو فعل واحد اذا ثبت لواحد ثبت للآخر
او فعلان متغايران لا يلزم من الثبوت لواحد ثبوته للآخر
قال المفيد والشيخ ره في ية والتقي والقاضي بالاول لاصالة المطاوعة
ولدلالة العرف على النسبة اليهما معا وقال ابن ادريس بالثاني
لانه نسبه المزني بها الى الانفعال لا الى الفعل والانفعال
اعم من المطاوعة والاكراه لصدقه حقيقة فيهما والعام لا دلالة له
على الخاص باحدى الدلالات والاصل مع الاحتمال لكونه شبهة
فكيف مع عدم السبب المقتضي له صريحا بخلاف النسبة الى الفعل فان المنسوب
اليه فاعل عليه بما لم يرد ذلك يقتضي صدور الفعل من الفاعل
قطعا وهو كاف في وجوب الحد اجماعا واختاره المصنف ره في النكت
واما العلامة ره فاستشكل في عد وفي لف اختار الاول لمقام
انهتاك الحرمة ولانه لو لم يجب هنا لما وجب في قوله يا منكوحا في دبره
لكن اللازم باطل فيبطل الملزوم اما الملازمة فلان دلالة اللفظ
على النسبة اليهما واحدة فانه كما يحتمل ان يكون هي مكرهة فكذا يحتمل
ان يكون هو في قوله منكوحا في دبره مكرها فلو اقتضى المنع ثم
اقتضاه هنا واما بطلان اللازم فللاجماع على ثبوت الحد على القاذف
في قوله يا منكوحا في دبره وهنا فوائد الاولى لو قال للرجل لطت
بفلان فالحكم جار في موضعين من هو الحد للمواجه اجماعا و
للمنسوب على الخلاف الثاني مع القول بثبوته لهما قد يجب
حدان اذا كانا كاملين وقد يجب تعزيران اذا كانا ناقصين وقد يجب حد
وتعزير

وتعزير مع اختلافهما الثالث القذف بالزنا مع الاكراه هل هو موجب
للتعزير قطعا او يحمل على ضعف وجوب الحد لتضمنه العضا
والمشهور العدم لعدم النسبة الى فعل قبيح ولانه لعن ورميا
بالزنا فان المكره غير زان اما لو قذف بالزنا مطلقا
ثم نسب الاكراه فالحد ثابت قطعا قوله ولو قال امك
زانية او بنتك زانية فالحد لهما وفي ثبوت المطالبة والعفو هنا
فوائد الاول لا كلام انه لا حد للاب نعم يثبت له التعزير
لانه مما يكره المواجه به الثاني هل يثبت الحد للابن والبنت
مطلقا اطلق المصنف ره الثبوت وفيه نظر لجواز كونهما صغيرين
او دونهما فالاجود التفصيل وهو ثبوت الحد لهما
ان كانا كاملين والا فالتعزير الثالث اطلق الشيخ ره في ية
ان للاب المطالبة لكون العار لاحقا به وكل من لحقه العار
فله المطالبة وفيه نظر لمنع الكبرى فالاولى التفصيل كما اختاره
ابن ادريس ره والعلامة وهو ثبوت المطالبة مع الصغر لا غير
الرابع هل للاب العفو اطلق الشيخ ره في ية ذلك ايضا والحق المنع
لان الحد للمقذوف فليس لغيره اسقاطه لكونه الحد من الحقوق
بل المطالبة والعفو الى الصبي الخامس لو قال ابنك لائط او منكوح
في دبره فالحكم كما تقدم قوله وقيل في الثالثة يقتل الخلاف في ذلك
فلا وجه لاعادته قوله والحد ثمانون جلدة حرا كان القاذف او عبدا
هذا هو المشهور اختاره الشيخ في ب والصدوق والمفيد لعموم
الاية وعدم ثبوت المخصص وقال الشيخ ره في ط يجب على العبد اربعون

لا غير كما يتحقق الحد في الزنا قبل الاحصان ورواية القسم بن سليمان عن الصادق ع
وعمل الصحابة قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا والضمير عائد الى الذين
يرمون المحصنات فجعل من قبول شهادتهم القذف وهو لا يتحقق
في العبد فيكون بهم الاحرار لان عود الضمير الى بعض افراد العام
تخصيصه كما ثبت في الاصول قوله فان اتين بفاحشة فعليهن
نصف ما على المحصنات والفرق بين العبد والامة في ذلك نظر
لان الرواية شاذه وعمل الصحابة غير معلوم وعود الضمير الى البعض
يمنع تخصيصه كما ثبت في الاصول مع ثبوت النقص بالكافر وانه
يجب عليه كمال الحد ولا يقبل شهادته والفاسق يراد بها الزاني الكفار
فالعمل على المشهور قوله وقيل لا يعزر الكافر مع المساواة جعل المصنف
هذا القول قيل وهو يدل على استضعافه له مع ان في بعض نسخ هذا
الكتاب يعزر بالاثبات لا النفي ووجه العدم ثبوت التعزير
من الطرفين منهما او ان اللهم ان يخشى وقوع فتنة فيحسن التعزير
ووجه الثبوت ان كل من فعل محرما او ترك واجبا يعزر قوله ولو
فعل ما يستحب عتقه يفهم من كلام الشيخ لزوم عتقه وقال ابن ادريس
بالاستحباب وهو اقوى للاصل وعموم قوله ص الناس مسلطون على اموالهم
الفصل الرابع في حد المسكر والبحث هنا اما في ماهية المسكر واما في
تحريمه واما في كيفية الحد فالاول قيل هو ما يحصل معه اختلال الكلام تغير العقل
المنظوم وظهور السر المكتوم وقيل هو ما يحصل معه نشوه وسروره
وقوة نفس في غالب المتناولين وحد بذلك اما ما تغير العقل لا غير فان حصل
معه تعب الحواس الخمس فهو المرقد وان لم يحصل فهو مفسد للعقل كما في
البنج والشوكران واختلف في الحشيشة هل هي مفسدة للعقل فيجب فيها

التعزير

التعزير او مسكرة فيجب الحد بعد اتفاق علماء العصر واما قبله على تحريمها والعزيزة
اختار العلامة في عكسه الثاني ومنع من ان الحد منوط بالنوم
بل يكفي زوال العقل مع انها مسكرة بالتفسير الاول اختلال الكلام
وظهور السر معها وقال بعضهم هي الى الافساد اقرب لان فعلها
السيئات وزوال العقل حتى يصير متناولها اشبه بالبهيمة
وقال بعضهم ان اثرها اثار الخلط الغالب فصاحب البلغم يحصل
له السبات والصمت وصاحب السوداء البكاء والجزع وصاحب
الدم السرور بقدر حاله وصاحب الصفراء الجدع بخلاف الخمر
فانه لا ينفك عن النشوة ويبعد عن البكاء والصمت وهذا ان
صح فلا ينافي زوال العقل بل هو من مؤكداته واما الثاني
فتحريمه من قوله ص كل مسكر حرام ومن الكتاب في ايات اربع
الاول في البقرة يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير الثاني
في النساء لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى الثالث المائدة
انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه
الرابع الاعراف قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن
والاثم والبغي بغير الحق والاثم هنا هو الخمر لقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي
كذاك الاثم يذهب بالعقول وقد بينا في كتابنا الكنز
كيفية الاستدلال بهذه الايات على التحريم فلنرجع الى الغرض واما الثالث
فاتفق علماؤنا على ان حده ثمانون جلده للتظافر من الروايات
عن ائمتهم ولما تواتر من قول علي ع اذا شرب هذى واذا هذى
افترى واذا افترى جلد ثمانين ولهذا ناسب الاستدلال الاول
على المعلوم عند الخصم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاول كل
ما اسكر كثيره فالقليل منه حرام ويثبت له جميع احكام المسكر من حد

والفسق ورد الشهادة وذلك اجماع ولعموم قوله ما اسكر كثيره فقليله
الثاني اتفق علماؤنا على ان حكم الفقاع حكم المسكر في الحد والفسق
وغيرهما ولما تواتر عن ائمتهم عم ولقول الكاظم وقد سئل عنه فقال
هو خمر مجهول ولما روي ان عليا عم راى بايع فقاع فقال لحماد
ما اولجنه والمراد بالفقاع ما يسمى بين الناس كذلك وقيل ما يعمل
معه التمر والعقار وقيل ما يفتن الى الخمر ويطيل مكثه في الاناء
فان لم يطل فهو الاقسما وذلك مباح الثالث اتفق علماؤنا
ايضا على ان عصير العنب اذا غلا حكمه حكم المسكر الا ان يذهب
ثلثاه واما عصير الزبيب والتمر فالاقرب بقاؤه على الحل
وان غلا مع احتمال ان يكون كالاول لانه عنب فلحقه الحكم
على الاول وكذا عصير التمر غير المسكر فوقع خلاف الرابع اتفق
علماؤنا على ان الخمر وكل مسكر حرام في سائر الشرائع وانه لم تبح
في ملة قط ولما تقدم من وجوب تقريب الاحكام الحكمية في كل
شريعة قوله ويسقى فيه الحر والعبد هذا قول الشيخين
والقاضي وابن ادريس والمصنف والعلامة لرواية ابي بصير
عن احدهما عليهما السلام ان امير المؤمنين عليه السلام كان يضرب في
الخمر والنبيذ ثمانين الحر والعبد ولما رواه ابو بكر
الحضرمي عن الصادق عليه السلام قال الصدوق وقوله ان حد العبد
اربعون لرواية حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام ورواية
ابي يحيى بن ابي العلاء عن الصادق عليه السلام وحملها الشيخ على التقية وقال
ابن الجنيد الحد ثمانون فان كان الوطء مني فاربعون
قوله قتل في الثالثة وهو المروي وقال في الرابعة الاول قول

المفيد

المفيد والحسن والتقي وابن ادريس والشيخ في بعض اقواله وابن ابي عقيل
في الصحيح عن الصادق عليه السلام ورواية يونس عن الكاظم عليه السلام والثاني
قول الشيخ في ط و ف لما تقدم في الزناء قوله ولو شهد واحد
بشربها واخر بقيئها حد هذا الحكم مما اتفق عليه الاصحاب قال
الشهيد لم نقف فيه على مخالف وهو معلوم من قول علي عليه السلام
في حق الوليد لما شهد عليه واحد بشربها واخر بقيئها فقال
علي عليه السلام ما قاءها الا وقد شربها وشرط بعض الاصحاب
لامكان مجامعة القيء للشرب فلو شهد واحد بالقيء في زمان
سابق على زمان الشرب لم يثبت الحد وهو شرط حسن
قال المصنف لو في ع ويلزم على ذلك وجوب الحد لو شهدا
بقيئها نظرا الى التعليل المروي اعني قول علي عليه السلام قال
وفيه تردد لاحتمال الاكراه على بعد لاصالة الصحة و[illegible] الفعل
اختيارا خصوصا انه لو كان واقعا عن نفسه لادعائه دفعا
عن نفسه الحد ولذلك لو ادعاه لم يثبت الحد اجماعا قوله
ولو شربها مستحلا استتيب فان تاب اقيم عليه الحد والا
قتل وقيل حكمه حكم المرتد وهو قوي الاول قول الشيخين وابن ادريس
للشبهة في ذلك ولان قدامة بن مالك لما شرب الخمر مستحلا
على عهد ابي بكر قامت عليه البينة فلم يدر ما حكمه فقال علي عليه السلام
استتيبوه فان اقيم عليه ودير على مجالس المهاجرين والانصار فان
شهد عليه اثنان انه سمع اية التحريم فاستتيبه فان تاب فحدوه
وان ابى فاقتلوه والثاني قول التقي وابن ادريس لانه انكر ما علم تحريمه

من الذين هرب منه فهو اقوى ويحمل بضربه قتلا له على انه ابو الد
على القطع قوله ويعلم الاقرار بتخيير الامام ومنهم من حكم الحد الاول
قول الشيخ في ية واختاره العلامة في لف لان التوبة يسقط تحتم
الرجم الذي هو اقوى فلان يسقط الاضعف اولى وفيه نظر للفرق
فان الرجم موجب للتلف بخلاف الجلد والثاني قول الشيخ في
في ط واختاره ابن ادريس والمصنف في يع لثبوته بالاقرار
فاسقاطه يفتقر الى دليل ولمنع الحمل على الرجم قياسا مع وجود
الفرق قال الشهيد ولعله الاقرب الفصل الخامس في حد السرقة
وان لا يكون والدا من ولده اما في الاب فالاجماع عليه وهل
الام كذلك قال الشيخ نعم فاستحسنه العلامة في لف لاشتراكهما في
وجوب التعظيم قوله فلا يحد الصبي ولا المجنون لكن يعزر ان
وفي ية لا يعفى عن الطفل اولا فان عاد ادب فان عاد حكت
انامله حتى تدمى فان عاد قطعت انامله فان عاد قطع كما
يقطع البالغ الاول قول المفيد واختاره ابن ادريس والمصنف
لاصالة البرائة وانتفاء ما يوجب قطع الطفل واما التاديب
فليس من باب التكليف بل من وجوب التاديب على الحاكم لاشتماله
على المصلحة قوله في ية وتابعه القاضي واختاره العلامة
في لف ومستنده رواية الحلبي عن الصادق ع قال الصادق وقد
في يع يعفى عنه فان عاد قطعت انامله او حكت حتى تدمى فان
عاد قطعت اصابعه فان عاد قطع اسفل من ذلك وقال النبي
يعني تحك في الاولى وتحك اصابعه بالارض حتى تدمى في الثانية
وقطعت

وقطعت اطراف انامله الاربع من المفصل الاول في الثالثة ومن
المفصل الثاني في الرابعة وقطعت اصول الاصابع في الخامسة
والفتوى على الاول قوله وفي سرقة احد الغانمين من الغنيمة
روايتان احديهما لا يقطع والاخرى يقطع لو زاد نصيبه
عن قدر النصاب الاولى عن مسمع بن عبد الملك عن الصادق ع
ومثلها عن محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام عن علي عليه السلام
في رجل اخذ بنصيب من المغنم فقال الواقف سرق اقطعه فقال
اني لم اقطع احدا له فيما اخذ شرك وعمل عليها المفيد وسلار
والثانية عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع وعمل عليها الشيخ في ية
وهو مقال ابن الجنيد والقاضي واستحسنه المصنف في يع واصحاب
الشهيد بالاول وهو قوي في امكانه واية عبد الرحمن بن ابي عبد الله
عن الصادق ع قال سألته عن البيضة التي قطع فيها امير المؤمنين عليه السلام
فقال كانت بيضة حديد سرقها رجل من المغنم فقطعه ولا تعارض
الرواية الاولى وفي الكل فيها الجواز ان يكون السارق ليس من الغانمين
قوله ويقطع الاجير اذا احرز المال من دونه على الاشهر روى
سليمن عن الصادق ع قال سألته عن الرجل استاجر اجيرا فسرق من بيته
هل يقطع يده فقال هذا مؤتمن ليس بسارق ومثله روى
سماعة عن الصادق ع وروى الحلبي الحسن عنه ع انه قال في رجل
استاجر اجيرا فاقعده على متاعه فسرق فقال هو مؤتمن وعمل
على ذلك الصدوق وقواه في علل الشيخ في ية وهذه الرواية
ليست مشهورة بل الروايات الشهيرة ان كل من احرز من
دونه مال فسرق فانه قطع فلذلك قال المصنف على الاشهر وهو

مذهب ابن ادريس العلامة وعليه الفتوى مع ان الروايات
بعدم القطع تحمل على عدم الاحراز ولفظها يدل على ذلك
قال الابي لو قال على الاشبه لكان انسب بقاعدته وهو
وهذا غلط منه فان الاشبه انما يقال على ما دلت عليه
اصول المذهب ولم يدل عليه دليل والاشهر ما دلت عليه
الروايات فطريقه لكن بعضها اشهر فحمل عليه كما في هذه
المسئلة وجاز ان يكون الاشهر مما دلت عليه اصول المذهب
ايضا فيكون اشبه فيجوز استعمال اي اللفظين كان قوله
والزوج والزوجة اي فيقطع الزوج او الزوجة لو سرق احدهما
من الاخر مع الاحراز لا بدونه قوله وكذا الضيف في رواية
لا يقطع هذا ايضا عطف على قوله فيقطع الاجير اذا احرز المال
والخلاف فيه كما في الاجير والصحيح انه يقطع فانهما ذهبا الى عدم
قطعه او شرف استنادا الى رواية محمد بن قيس عن الصادق وقال
الشيخ في ف يقطع مع الاحراز وقال في ط ان سرق من البيت الذي
نزل به لم يقطع ومن غيره يقطع ولابن ادريس هنا اطناب
يطول الكتاب بحكايته والفتوى على ما قال المصنف قوله وعلى
السارق اعادة المال ولو قطع هذا تنبيها على خلاف لقائل
هو تنبيه على قول لقول ابي حنيفة فانه قال اذا قطع لم يلزم
الغرم قوله ونصاب القطع ربع دينار وروى درهمين والفتوى
على قول الاكثر علمائنا وقال الحسن دينار فصاعدا وقال ابن الجنيد
خمس دينار وروى درهمين والفتوى على قول الاكثر ويحمل الروايات
على خلافه على احتمال استعار الفضة من الذهب قوله والابك
من كونه

من كونه محرزا بالقفل او الغلق او الدفن قيل كل موضع ليس لغير المالك دخوله
الا باذنه فهو حرز اتفق الفقهاء الا داود على اشتراط الحرز في السرقة
وعلى انه لا حقيقة شرعية للحرز فيرجع فيه الى العرف ثم اختلف اهل
العرف فيه على اقوال الاول دوام الملاحظ كما في الصحراء وهو
ملاحظ من قبل دائم الملاحظة له فان لم يتفق دوام الملاحظة
فان لم يتفق بدوام الملاحظ فيتعين حفظه في الموضع المحرز فيه
وعلق بحكم او دفن في داخل مما يعد احراز المالك المال وان ينظر
الى الحصانة المذكورة الملاحظة المعتادة وان لم يدم وهو حسنه
الشيخ في ط الثاني نقل في ط ان الحرز كل موضع لغير المالك او المتصرف
فيه دخوله الا باذنه الثالث قال في ير كل موضع لم يكن للمتصرف
الدخول اليه الا باذنه او يكون مقفلا او مدفونا الرابع
قال ابن ادريس المراعات بالعين ليست حرزا بل الذي تقتضيه
اصول المذهب انه ما كان مغلقا او مقفلا او مدفونا اعلم
انه هل يختلف الحرز باختلاف المال ام لا قال الشيخ في ط ذلك
فان الخضروات في دكاكين من وراء شرائح تغلق او قفل حرز
لها وليس ذلك حرزا للذهب والفضة والجوهر والاشياء النفيسة
وحكى عن قوم الثاني وهو انه اذا كان الشيء حرزا الشيء فهو حرز
لسائر الاشياء ولا يكون الشيء حرزا الشيء دون وهو الذي
يقوى في نفسي وهذا يدل على تردده والحق الاول فان العرف
والعقل المعاشي يقتضي ذلك فان من وضع الذهب او الفضة في

خلف الشجر او بان الحصر لا يعد عرفا حرزا لمثله من وضع البقل او البقل
فى صندوق فقفل او فى بيت فقفل بعد مبالغته فى الحفظ ودعا
عدلهما لو كان البصل او البقل له وحيث ان المرجع فى ذلك
الى العرف فلنذكر اشياء يعد عرفا حرزا فان لم يكن بقفل او غلق
او دفن الاول المراح للشاة او البقر او الابل وشبهها حرز مع
المراعاة والربط والعقال الثانى الاصطبل حرز للدابة وشبهها
مع الغلق او المراعاة الثالث الخيمة للمسافر حرز للقماش او للاسباب
او الفضة مع الحياطة والحرم الرابع القطار حرز للجمل المقطر
لكن مع القائد والسائق اما مع عدم السائق فلا يحرز القائد
الا ما كان فى يده لا غير الخامس الراعى اذا اشرف على الغنم
قائم راعيا لها حرزها ولا يحرزها مع قعوده واتكائه وان رعاها
قوله ولا يقطع من سرق من المواضع المأذون فى غشيانها كالحمامات
والمساجد هذا هو المشهور وقال الحسن يقطع من اى موضع سرق
من بيت او سوق او مسجد او غير ذلك فان قصد مع الاحراز
او المراعاة فسرق والا فهو فى موضع المنع قوله وقيل اذا كان المالك
مراعيا للمال كان محرزا اعلم ان هذا قول الشيخ فى ط وتبعه ابن ادريس
قوله ولا يقطع فى الثمر على الشجر ويقطع سارقه بعد احرازه اما الثانى
فلا خلاف فيه فانه بعد احرازه كغيره من الامتعة واما الاول فاطلاق
المصنف ره وغيره عدم القطع فيه والعلامة ره قيد عدم القطع بان
لا يكون عليه حائط فلو كان الشجر محرزا فيقطع سارقه قوله وكذا
لا قطع فى ماكول عام سنة يريد بالسنة العام الجدب بخصوص باب ... فخصص

العام الى الخاص لحكمه بقلته لا من الباب قوله تعالى ولقد اخذنا آل فرعون
بالسنين اى بسنين القحط قوله ويقطع من سرق مملوكا ولو كان
حرا فباعه قطع لفساده لا لاحرازه اسم كان هنا محذوف فالتقدير ولو كان
المسروق حرا حذف لدلالة سياق الكلام عليه اذا عرفت هذا فما
ذكره المصنف ره مذهب الشيخ ره فى ية والمفيد وغيره وقال فى ف ولو
سرق حرا صغيرا فلا قطع عليه وبه قال ابو حنيفة والشافعى وقال
مالك عليه القطع وقد روى ذلك اصحابنا واستدل على عدم القطع
بان الحر ليس بمال فلا يتحقق على القطع بعموم قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ولم يفرق والمشهور مذهب ية واستدل عليه
العلامة ره فى لف بان وجوب القطع فى سرقة المال انما كان لصيانته
وحراسته وحراسة النفس اولى فوجوب القطع اولى لا من حيث انه
سارق قال بل من حيث انه من المفسدين وهذا الوجه ان كان
من باب القياس فلا يحتج به العلامة لان الاستدلال به لانه ليس من مذهبه القياس
وان كان من السنة فللمانع ان يمنع وجوب القطع لصيانة المال فقط
والا لوجب قطع الغاصب للمال وليس كذلك قوله ويقطع سارق
الكفن ويشترط بلوغه النصاب وقيل لا يشترط لانه ليس حد السرقة
بل لحسم الجراءة ولو نبش ولم ياخذ عزر ولو تكرر وفات السلطان
جاز قتله ردعا هنا فوائد الاولى اتفق العلماء على ان القبر حرز
للكفن لانه محله واحرازه بالدفن وهتك حرزه بالنبش اما غير الكفن
فقال العلامة ان القبر ليس حرزا له للاصل وفيه نظر من حيث انهم جعلوا
الدفن من اقسام الحرز الثانى هل يشترط بلوغ قيمته نصابا حتى
يقطع ام لا فيه اقوال قال المفيد والتقى وسلار نعم لانهم قيدوا القطع

القطع فيه ببلوغ النصاب وقال بعضهم لا يشترط وفي كلام الشيخ ره
احتمال الامرين الاشتراط وعدمه وقال ابن ادريس يشترط
في المرة الاولى لا فيما بعدها محتجا بقولهم سارق موتاكم كسارق
احيائكم ومن سرق من الحي دون ربع دينار لا قطع عليه واما
فيما بعدها فلا يشترط لانه يقطع بفساده لا لكونه سارقا وانت خبير بان ذلك
جمع بين الاخبار لان فيها ما يدل على القطع مطلقا ومنها ما يدل
على القطع مع بلوغ النصاب ثم قال بعد كلام الذي اعتمد عليه في
قطع النباش اذا اخرج الكفن سواء كانت قيمته نصابا او اقل
او اكثر في الدفعة الاولى والثانية وهذا يدل على اضطرابه
وتردده في هذه المسئلة والمعتمد ما قاله المفيد واتباعه لقوله علي ع
صلوات الله عليه انا نقطع لاموتنا كما نقطع لاحيائنا والتنبيه على
الاشتراط في الاموات بما يشترط في الاحياء الثالث لو نبش
ولم يخرج شيئا لم يكن عليه قطع بل يعزر ويؤدب ان تكرر منه
ذلك من غير اخراج قال القاضي اخرج اذن لا غير وقيل يقطع
لفساده قال العلامة في لف جمعا بين الرابع لو تكرر
منه النبش والاخراج ثلثا او اكثر ففات السلطان لم يقطع
عليه الا بعد حين قال المفيد تخير السلطان بين عقوبته
وقطعه ومثله قال النهاية وقال القاضي كان له قتله ليرتدع
غيره في المستقبل عن مثل ذلك فظاهر المصنف اختيار قوله
ويؤيده في الحديث ان عليا ع امر ان يطاء الرجال حتى يموت
الخامس المطالبة هنا للوارث قال ابن ادريس لما روي ان الكفن
يرجع

يرجع اليهم اذا اخذ الميت سيل او اكلته السباع وهل تحتاج في
اخراج الكفن من غير تكرار اما مع عدم الاخراج او التكرار
ثلثا فما زاد فلا يتوقف على مطالبة الوارث بل السلطان التعزير
او القتل مطلقا قوله ولو اقر للضرب لم يقطع نعم لو رد السرقة
بعضها قطع وقيل لا يقطع لتطرق الاحتمال وهو اشبه
الاول قول الشيخ ره في نه ورجحه العلامة ره في لف لوجود
القرينة وهو رد العين كما لا ثبت في الخبر على شربه ولما رواه
سليمان بن خالد في الحسن عن الصادق ع قال سألته عن رجل
سرق سرقة فكابر عليها فضرب فجاء بها بعينها فهل يجب
عليه القطع قال نعم ولكن اذا اعترف ولم يجئ بالسرقة لم تقطع
يده لانه اعترف على العذاب والثاني قول ابن ادريس وهو اختيار
ابن ادريس والمصنف ره ومقرب العلامة في عد لان الاقرار
بكونها لا يثبت شيئا ورد العين لا يدل على السرقة لانه
اعم من ذلك لجواز الايداع عنده او عدم مباشرة الاخراج
او غير ذلك والدماء مبنية على الاحتياط واختاره بعض
قال والرواية لا تدل على الاقرار بعد الرد فلا تدل على
المطلوب قوله ولو اقر مرتين تحتم القطع ولو انكر قطع هذا قول
الشيخ في ط وابن ادريس وقال في نه يسقط القطع مع انكاره
بعد الاقرار واختاره العلامة في لف لان رجوعه كالتوبة
ولما رواه جميل عن الصادق ع قال الخيط حد على الوالي فيا ... ويروى
ابن مسلم والحلبي عن الصادق ع اذا اقر بحد فاقطعه ولو رجع انه

قوله ولا تقطع اليسار مع وجود اليمنى بل تقطع اليمنى
ولو كانت شلاء ولو لم يكن له يسار قطعت اليمنى وفي رواية
لا تقطع وقال في ير ولو لم يكن يسار قطعت رجله اليسرى
ولو لم يكن له رجل لم يكن عليه اكثر من الحبس وفي الكل تردد
تفصيل هذه الجملة مسائل الاولى انه لا يجوز الانتقال الى
قطع اليسار في المرة الاولى مع وجود اليمين بل يتحتم قطع
اليمنى ولو كانت شلاء سواء كانت اليسار مع ذلك شلاء
ام لم يكن لان في العدول الى اليسرى خروج عن مورد النص
هذا قول الشيخ ره في ير والصدوق ره وابن ادريس وفي المستند
رواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع في رجل اشل اليد
اليمنى واشل الشمال سرق قال تقطع يده اليمنى
على كل حال وقال الشيخ في ط ان قال اهل العلم بالطب
ان الشلاء متى قطعت الشلاء تفتحت افواه العروق
مفتحة كالمعدومة وان قالوا ينسد قطعت الشلاء وتبعه
القاضي وابن حمزه واختاره العلامه في لف لان الحد
اذا لم يكن قتلا ينبغي فيه الاحتياط التام في الاحتياط
والتقدير حصول الحرز فيسقط احتياطا في بقاء النفس
وتحمل الرواية المذكورة على حال عدم خوف التلف ما
ذكره ره فرع قال ابن الجنيد ره ان كانت اليسار شلاء ا ف
قطعت

اليمين في ب ك
الى الباب ك
الصحيح

او قطعت في قصاص لم تقطع اليمين ولا الرجل وانتقل الى الحبس والا
قطعت اليمين ولو كانت شلاء ومستنده رواية الفضل بن صالح
عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال اذا سرق الرجل ويده اليسرى
شلاء لم تقطع يمينه ولا رجله الثاني لو سرق ثانيا بعد قطع
فانتقل القطع الى رجله اليسرى فاتفق كونها شلاء تحتم
قطعها كما قلناه ولا فالخلاف هنا كالخلاف هناك الثالث
لو سرق في المرة الاولى ولم يعين ولكن ليس له يسرى هل يقطع
يده اليمين الموجود ام لا قال المص ره نعم ولو صار الى الشيخ
وفي رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع قال اذا لم يكن
اليسار لم تقطع اليمين لئلا يبقى بلا يد بن خلاف ذلك قال
في ير تقطع الرجل اليسرى ولو لم يكن حبس لئلا يتعطل
الحد وما ذكره ليس في الرواية الرابع لو سرق ولم يعين فاتفق
ذهابها قبل القطع لم يقطع يساره الموجوده قطعا لتعلق
بالذاهبة الخامس لو سرق ولا يمين له قال الشيخ في يه
قطعت يده اليسرى واختاره العلامه ره في عد وقال في ط
تنتقل الى رجله واختاره القاضي وقال ابن حمزه ان قطعت
اليمين قصاصا قطعت يساره والا فرجله هذا ما لو لم يكن
له يسار فانه ينتقل الى الرجل ولو سرق فلا يد له ولا رجل
حبس قاله المص ره في يع والعلامه ره في عد قال المص ره هنا وفي يع
وفي الكل تردد من حيث انه تخطى عن موضع القطع فيقف
على اذن الشارع وهو مفقود قوله ويتخير الامام معها بعك

الاقرار في الاقامة على روايته ضعف ولا شبهة بحتم الحد الاول
وهو التخيير قول الشيخ في النهاية والنفي اعتمادا على الرواية المذكورة
وهي رواية ابي عبد الله البرقي عن بعض اصحابه عن بعض الصادقين ع
قال جاء رجل الى امير المؤمنين ع فاقر بالسرقة فقال له امير المؤمنين ع
اتقرء شيئا من كتاب الله قال نعم سورة البقرة قال قد وهبت
يدك لسورة البقرة قال فقال الاشعث اتعطل حدا من حدود الله
قال وما يدريك ما هذا اذا قامت البينة فليس للامام ان
يعفو واذا اقر الرجل على نفسه فذاك الى الامام ان شاء عفى
وان شاء قطع والثاني قول ابن ادريس ناقلا قول الشيخ ره
في ط فيه فان يجعل ذلك هو الذي تقتضيه مذهبنا لان
حمله على الزنا قياس لا نقول به واختاره العلامة ره وعن
وقال في لف بالاول قال ولينظر في ذلك فيما بطريق الاولى
فان المسقط الاقوى الدنيين اولى بالاسقاط لادناهما
وفيه نظر لانه لا يلزم من اسقاط حد اعلى العقوبتين لا
وهو ان ثابت الدم لا يسقط وان الحيوة مطلوبة
للشارع اسقاط الحد الذي لذي ليس فيه ذلك الاحتمال
مع ان الرواية ضعيفة لانقطاع وسطها فلذلك قال المص
في الاشبه تحتم الحد لحصول عن اقرار العاقل عن نفسه
عدم سقوط لمقتضى اقراره مع الانكار الا في موضع اتفاق
قوله ولا يضمن سراية الحد لا خلاف في سراية الحد لقوله
منه لو انتم حد من حدود الله فمات فليس له شيء ومعلوم
النفو بو

الثغر بر كذلك قيل نعم وهو اختيار الشيخ ره في ف وابن ادريس ره
لاصالة البرائة والمنتقل بحاج الى دليل والخبر ايضا حل من
حد حدود الله لكنه غير مقيد ره ونقل في ط انه اذا عزر الامام
رجلا فمات فله كمال الدية لانه ضرب تاديب قال وابن يحيى
قال قوم في بيت المال وهو الذي تقتضيه مذهبنا وقال
قوم على عاقلته قال وان قلنا نحن لا ضمان عليه اصلا كان
قويا لما روي عن امير المؤمنين عليه السلام من اقمنا عليه حدا
من حدود الله فلا ضمان وهذا حد وان كان غير معين ع وقال
والذي قلناه احوط واما الكفارة فمنهم من قال في ماله لانه
قاتل خطاء وقال اخرون على بيت المال لان خطائه في مكثر فيكون
في ماله في الكفارات وهو الذي تقتضيه مذهبنا قال العلامة ره
في لف وهذا يدل على تردد في موضع التردد قوله اذا سرق اثنان
نصابا قال في ئر يقطعان وفي ف اشترط بلوغ نصيب كل واحد
نصابا قال بالاول السيد المرتضى ره والقاضي والتقي وابن حمزة
ووجهه كونهما اثنانا موجب هو اخراج النصاب في كل الوكانوا
اكثر وقال بالثاني ابن الجنيد ره وابن ادريس والعلامة ره
في لف لاصالة البرائة ولان كل واحد منهما باب بالموجب
فلا قطع عليه اما الاول فلانه لولاه لزم اجتماع العلل الكثيرة
على المعلول بالشخص وقد منع منه في الكلام واما الثاني فلان
الصادر من كل واحد بعض الموجب وذلك غير موجب للقطع
قوله ولو قامت الحجة بالسرقة ثم امسك فقطع ثم شهد عليه
باخرى قال في ئر قطعت يده بالاولى ورجله بالاخرى وبه رواية

والاولى التمسك بعصمة الدم الا في موضع اليقين الروايه هي
اما روايه بكير بن اعين عن الباقر ع وعمل بها الصدوق ره
والشيخ ره والتقي وقال في المختلف لا قطع بالشهاده الثانيه لعدم
تأخر السرقه عن القطع الاول بل الكل سابق على القطع
وان تأخرت البينة كما لو زنى او شرب مرارا ثم قامت
البينه عليه بالجميع فانه يكفي حد واحد وبذلك قال
ابن ادريس ره والمصنف ره والروايه في طريقها سهل بن زياد
وهو ضعيف قال العلامه ره في المختلف التحقيق ان نقول
ان شهدت البينات بسرقات متفرقات قبل القطع
فعليه قطع واحد وان عفى الاول قطع الثاني وبالعكس
وان شهد بعضهم بعد قطعه لم يقطع ويقطع على اسبق الشهادتين
عند الحاكم سواء كانت متقدمه او متأخره
الفصل الثاني في المحارب قوله وهو كل من جرد السلاح
لاخافه السابله في بر او بحر ليلا او نهارا
وان لم يكن من اهلها على الاشبه هذا قول
ابن ادريس ره وهو الاشبه باصول المذهب وعموم الآيه
ثم نبه وقال الشيخان لابد من كونه من اهل الريبه والا
لم يكن محاربا وهل يشترط مع قصد الاخافه قدرته
عليها ام لا فيه احتمالان احدهما الشرط والا كان
في تجريد السلاح فائده وثانيهما لا يشترط لعموم الآيه
بقصده ولذلك اطلق الاصحاب تعريفه وعلم يشترط والقدره
بل وللاصحاب خلاف قال المفيد ره بالتخيير وهو
موجه وقال الشيخ ره بالترتيب حجه المفيد ره صريح الآيه
وهو قوله تعالى

وهو قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض وما رواه جميل بن دراج
في الحسن عن الصادق ع قال ذلك الى الامام ان شاء قطع وان
شاء صلب وان شاء نفى وان شاء الى اين قال ينفى من
مصر الى مصر اخر وقال ان عليا عليه السلام نفى رجلين من
الكوفه الى البصره وبذلك افتى سلار وابن ادريس
وحمل الشيخ ره روايه عبيد الله المدائني عن الصادق ع هنا
فوائد الاولى قال المفيد ره وابن الجنيد لا اذا قتل يحتم
قتله اما بصلب او غيره وسواء قتل مكافئا او لا وسواء
عفى ولي الدم او لم يعف قال ابن ادريس ليس للامام نفيه
من دون قتله قال العلامه ره في المختلف عقيبه وهو حسن وفيه
نظر لان ذلك ينافي القول بالتخيير الذي هو قوي الثلثه
المذكورين اللهم الا ان يقال التخيير فيما عدا القتل وهو
قول ثالث لا مستند له الثاني قال الشيخ ره في ط انه يصلب
بعد قتله وقال المفيد ره انه يصلب حيا وبه قال ابن ادريس فعلى
قولهما يترك ويغسل ويصلى عليه وعلى قول الشيخ يؤمر بالغسل اولا
والتكفين والتحنيط ثم لا يغسل بعد صلبه الثالث قال ابن ادريس
يقطع اذا اخذ المال وان لم يكن نصابا ولا من حرز وللشيخ ره في ط
قولان واختار العلامه ره في المختلف قول ابن ادريس لان المحاربه حكما
ليس على حد السرقه الرابع هل حكم المحارب فيما ذكر يختص بالرجال

او يعم الرجال والنساء قال الشيخ ره في ف بالثاني وعمله قال
ابن الجنيد الا القتل فانهن لا يقتلن وقال ابن ادريس
بالاول قال وتمسك الشيخ بظاهر الاية ضعيف لان الخطاب
للمذكورين دون الاناث ودخول النساء في خطاب الرجال
على طريق التبع مجاز والكلام يحمل على الحقيقة واختار العلامة
في المختلف قول الشيخ ره لرواية محمد بن مسلم في الصحيح عن الصادق ع قال
من شهر السلاح في مصر من الامصار فعقر اقتص منه ولفظة
من يتناول القسمين بالحقيقة اجماعا ولان تعليق الحكم
على الوصف مشعر بالعلية ثم ان ابن ادريس قال بعد ذلك
قد بينا ان احكام المحارب يتعلق بالرجال والنساء على ما فصلناه
وهو يدل على اضطرابه

الفصل السابع في اتيان البهائم

ووطي الاموات قوله وفي الصلب قد بينها قولان والاشبه
انه يعاد عليه اذا وطي بهيمة غير مقصودة بالاكل كالبغل
والحمار والفرس يتعلق بذلك الفعل احكام الاولى انها تخرج
من بلد الفعل وتباع في غيره لئلا يعير الواطي بذلك كما ورد
الثاني انه يغرم الواطي للمالك قيمتها لكونها سببا في الحيلولة
بين المالك وماله الثالث انه مع بيعها او قبض الثمن ما يفعل به
قال المفيد ره يتصدق به على الفقراء والمساكين عقوبة له وجزاء
لتكفير ذنبه وقال الشيخ ره في ف وابن ادريس يدفع اليه لاصالة
براءة الذمة من الصدقة ولانه يدفع القيمة الى المالك فيملكها
فيكون العوض له ويكفي في العقوبة الحيلولة بينه وبينها بالبيع
واختاره المص ره والعلامة
وكذا لو كانت الدابة للواطي وبيعت فان الثمن يتصدق به على قول

على قول المفيد ره ويدفع اليه على قول الشيخ ره ولو بيعت بازيد من القيمة
في الزائد حكم الاصل على القولين ويحتمل ثالث وهو رده على المالك
للاصل لعدم خروجها عن ملكه بالوطي وانما اخذ القيمة للحيلولة
الرابع هل يحرم لحم هذه ام لا يحتمل التحريم لانها دابة موطوءة محللة
في الاصل فيدخل تحت عموم النص الدال على تحريم اللحم ولان الوطي
يحرم المباحة الاكل مطلقا فتحريمه للمكروه اولى وهو مقرب العلامة
في عد ويحتمل عدم التحريم لانه قسم ما يفعل بالماكول اللحم مع انه وطي
فيكون حكمها مغايرا للمباحة مط الخامس انه يحرم استعمال جلد
المباحة لمكان الامر باحراقها مع جلدها واما جلد هذه فانه
تابع لتحريم لحمها فان قلنا بتحريمه حرم استعمال الجلد وان لم نقل
لم يحرم قوله ويثبت هذا الحكم بشهادة عدلين او الاقرار ولو مرة
هذا هو المشهور بين الاصحاب وقال ابن ادريس تثبت بالاقرار
مرتين وظاهره انه لا يثبت بالاقرار مرة وقال المص ره في نع وهو غلط
والتحقيق انه ان كانت الدابة له يثبت بالمرة الواحدة التعزير والاحراق
لعموم قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكذا ان كانت لغيره لاثبات
التعزير لا غير ولا يثبت الحيلولة بين المالك ودابته ويحتمل انه مع تلف
يثبت الغرم لقيمتها لاعترافه بثبوت الغرم قوله ولا يثبت الا باربعة شهود
وفي رواية يكفي اثنان لانها شهادة على واحد الاول قول ابن ادريس
لانه زنا وكل زنا لا يثبت بدون الاربعة ولان شهادة الواحد خفف
فلا يندفع الحد الا بتكملة الاربعة والثاني قول الشيخ ره في نه لانها شهادة
على فعل واحد وهو الزنا في الحد بخلاف الشهادة على الزنا بالحية فانها شهادة
على فعلين ولذلك النهي في البهيمة بالانها شهادة على فعل مكلف
ووافق ابن ادريس على ذلك قال بعض الفقهاء نسب المص الى اهل الحدود

ولم اقف على رواية بذلك في شيء من الاصول قلت المصنف لو اوضح ما قال
وقفت على ذلك في رواية تشتمل على مسائل سألها ابن ابي العوجاء
للصادق ع جعفر بن محمد ع وقد سأله عن هذه المسألة فاجاب ع بما قلناه وهو
انها شهادة على فعل واحد اذا عرفت هذا فحكم الاقرار هنا حكم الشهادة
ان قلنا بالاربع فكذلك وان قلنا بالاثنين فالاقرار كذلك قوله ومن عبث
بيده عزر بما يراه الامام وروى الشيخ عن الصادق والباقر عليهما السلام
عن امير المؤمنين عليه السلام انه اتي برجل عبث بذكره فضرب يده حتى احمرت وزوجه
من بيت المال من طريقين وفي طريق احدهما محمد بن سنان وطلحة بن زيد وهو مشهور بالغلو
والثاني عامي وقيل بتري وفي الطريق الاخر ابن فضال وهو
واقفي لكنهما من المشاهير قوله ولو قيل تكفي المرة كان حسنا وجهه
ذلك عموم الخبر المذكور فانه عام في المقر والمقر له والمقر به وقال
ابن ادريس يثبت بالاقرار مرتين فيفهم منه المصنف لو انه لا يثبت
بدونهما فقال في نيع هو وهم اي راي باطل فان الوهم يطلق على
الظن وعلى القوة المدركة للمعاني الجزئية وعلى الراي الباطل كما هنا
القصاص فعال من قص اثره اي تبعه والمراد به هنا هو القود يقال
اقتص الامير فلانا من فلان اذا اقتص له منه فكان تبع اثر الجاني
ففعل مثل فعله وقد يعبر عن هذا الباب بالجنايات والجناية لغة
ايصال مكروه الى الغير متعمدا واصل مشروعيته القصاص للاية
الكريمة وهي قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وغيرها من الايات
وقد بيناها في الكتب شرح ذلك وقوله تعالى لو اجتمعت ربيعة ومضر
على قتل رجل مسلم قيد به فهنا فوائد الاولى القتل من اعظم الكبائر قال الله سبحانه
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقال ع اول ما يحكم الله
عز وجل

عز وجل فيه يوم القيمة الدماء فيتوقف ابناء ادم فيفصل بينهما
ثم الذين يلونهما من اصحاب الدماء حتى لا يبقى منهم احد من
الناس بعد ذلك حتى ياتي المقتول بقاتله فيتشخب دمه في وجهه
فيقول انت قتلته فلا يستطيع بعد ذلك ان يكتم الله حديثا
وعن الصادق ع في رجل يقتل رجلا مؤمنا قال يقال له مت اي
شئت يهوديا او نصرانيا وان شئت مجوسيا وعن النبي ص انه قتيل
فقال من لهذا فلم يذكر له احد فغضب ثم قال والذي نفسي بيده
لو اشترك فيه اهل السماء والارض لاكبهم الله في النار الثانية هل
يقبل توبة قاتل العمد ام لا قال ابن عباس رضي الله عنه لا تقبل
لان قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا الاية نزلت بعد قوله تعالى
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق بستة اشهر ولم يدخلها
نسخ والصحيح انها تقبل لعموم قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده لكن على تفصيل ياتي الثالثة القتل يشتمل على حقوق
ثلثة حق الله وهو المخالفة بارتكاب هذا الذنب العظيم وهو
يسقط بالاستغفار والندم وفعل الكفارة وحق الوارث
وهو يسقط بتسليم نفسه اليهم ليقتصوا او يعفوا او يأخذوا الدية
وحق المقتول وهو الالام التي ادخلها القاتل عليه بقتله فهذا
لا يسقطها الا القصاص في الاخرة او عفو المقتول يوم القيمة
ويمكن حمل قول ابن عباس على ذلك وحينئذ يكون الاية التي
استدل بها فان لم يدخلها نسخ دخلها التخصيص ثم الغرض
من هذا الكتاب البحث اما عن الجناية او عن كيفيتها او عن ما يثبت

اى عن كيفية الاستيفاء من الجانى وذلك ياتى فى ابواب
نذكر من ذلك مواضع الالتباس والاشكال والخلاف
على ما قررناه فى خطبة الكتاب قوله والقود موجبه ازهاق
البالغ العاقل النفس المعصومة المكافئة عمدا قال الجوهرى
وزهقت نفسه تزهق زهوقا اى خرجت وفى المجمل
النحر بالحلق واللبة وافر الانفس حتى تزهق وقال تعالى
وتزهق انفسهم وهم كافرون وقال المطرزى المزهق بكسر الهاء
القاتل والمزهق بفتحها المقتول اذا عرفت هذا فالازهاق
هنا الاخراج مجازا فان النفس ليست بداخلة فى البدن حقيقة
بل لها تعلق به تعلق التدبير وازهاقها اخراجها عن ذلك
التعلق لا اخراجها عن محل هى فيه وبيان ذلك فى علم الكلام
وتقييده بالبالغ العاقل يخرج الصبى والمجنون فان عمدهما
خطاء وتقييد النفس بالمعصومة احترازا من نفس مباح الدم
كالحربى والزانى محصنا وبالمكافئة يخرج عنه ما
كالعبد والذمى لو ازهقهما مسلم وعمدا منصوب على التمييز
قيد فى الازهاق فانه قد لا يكون عمدا فلا يكون موجبا
للقود وانما يوجبه المحض ويأتى تفسيره وقيده فى تبع بالعمد
ليخرج المقتول قصاصا ولا حاجة اليه فان الجانى غير معصوم
بالنسبة الى الولى فيكون خارجا بقيد المعصوم
لم يقيده هنا قوله ويتحقق العمد بالقصد الى القتل
بما يقتل ولو نادرا او القتل بما يقتل غالبا وان لم يقصد
القتل

القتل ولو قتل بما لا يقتل غالبا ولم يقصد القتل فاتفق
انه خطاء كالضرب بالحصاة والعود الخفيف اعلم ان القتل
العمد يحصل مفهومه باعتبارين احدهما باعتبار الالة
وهو ان الفاعل اما ان يقصد الفعل اولا والثانى الخطاء
المحض والاول اما ان يقصد القتل اولا والثانى الشبيه
والاول العمد وثانيهما باعتبار الالة وهو ان الفاعل
ان قصد الفعل بما يقتل غالبا فقتل بذلك عمد قطعا
وان قصد الفعل بما لا يقتل غالبا فاتفق القتل فاما
ان يقصد القتل اولا والاول عمد ايضا على الاشبه نظرا
الى قصده القتل فيدخل تحت قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا
وقول الصادق ع كلما عمد به الضرب ففيه القود والثانى ففيه
روايتان ففى رواية ابان بن عثمان عن الصادق ع انه خطاء وفى رواية
ابى بصير عن الصادق ع لو ان رجلا ضرب رجلا بحجر او آجر
او بعود فمات عمدا وهذه اشهر لكن يجمع بينهما بان العمد الموجب
قودا بل دية لان النهى على الدية حط قوله ولو كان
عبدا فحقوا لان ... انه كعمد والمروى انه يقتل به السيد
وفى الخلاف ان كان العبد صغيرا او مجنونا سقط القود
ووجبت الدية على المولى تقدم فى باب الجنايات انه لا تقية
فى الدماء فانه لا يتحقق الاكراه فى القتل بل القصاص على المباشر
وان كان مكرها هذا مع بلوغ المباشر وعقله اما مع صغره

وجنونه فان القصاص على المكره ولان الصغير والمجنون
كالآلة بالنسبة اليه ولو امر السيد عبده او اكرهه وقال
الشيخ في ف وجب على العبد القود دون السيد ويحبس
المولى ابدا قال وروي انه يقتل السيد ويستودع العبد
السجن والمعتمد ما قلناه ومثله قال في ص وقال الخ في بعد
كلامه ما قال في ير الوجه في ذلك ان كان العبد عاقلا عالما
ان ما امره به معصية فالقود عليه وان كان صغيرا او
كبيرا لا يميز له ويعتقد ان كل ما يامره سيده والواجب
عليه فعله كان القود على السيد قال والاقوى
في نفسي انه ان كره العبد عالما بانه لا يستحق القتل
او متمكنا من العلم فعليه القود وان كان صغيرا او
مجنونا فانه يسقط القود ويجب فيه الدية وقال
النقي ان اعتاد السيد امر العبد بذلك قتل السيد
وخلد العبد وان كان نادرا قتل العبد وخلد
السيد السجن واختاره ابن ادريس ما قواه الشيخ في ف
واحتج على سقوط القود عن السيد بانه عفى فالقود
الدية لقوله ص لا يبطل دم امرء مسلم فلو لم نوجب الدية
ولو لم نجعل القود لزم اطلال دمه والمص تبع
كلام ط كلام يحيى والرواية المشار اليها عن السكوني
عن الصادق ع ان امير المؤمنين عليه السلام قال هل عبد الرجل
كيف

لسيخ نو

كيف يقتل السيد وقال العلامة مد في لف الوجه ما فصله ويستودع
في ط من انه ان كان العبد كبيرا عاقلا مميزا فالقود عليه العبد السجن
وان كان صغيرا او مجنونا فعلى السيد اما الاول فلانه لكبيره وفي روايته
عاقل وامر السيد او اكراهه لا يخرجه عن ذلك فيكون كالحر اسحق بن عمار
واما الثاني فلانهما كالآلة ويحمل رواية السكوني واسحق يقتل السيد عن الصادق ع
على صغر العبد وجنونه وهذا التفصيل عليه الفتوى قوله وقال العلامة مد نو
اما الوجه جيد وقتله فهو لان احدها لا يدخل قصاص الطرف
في النفس والاخر يدخل في ثيران وفرق لم يدخل ومستنده
رواية محمد بن قيس يدل انه لو جرح جرحا عن قاتل ثم قتله
هل يدخل قصاص الطرف في قصاص النفس كما في الجرح اذا
اسرى الى النفس لا قال الشيخ في ط دون يدخل وهو رواية
ابي عبيدة عن الباقر ع وقال في موضع اخر من ط لا يدخل
بل يقتص في النفس ثم يقتل لا دخاله عليه المص وفصل في ير
بانه ان كان بضربة بسمين لم يتداخلا وان كان بضربة
دخل واختاره المطرزي في يع قوله فان فصل المفتي لعن فصل
قام به الولي ان فصل منهم كان له هنا فائدة فان الاول اجمع
الفقهاء على انه اذا قتل جماعة واحدا جاز للولي قتل الجميع لو اصح
لواجعت ربيعة ومضر على قتل رجل مسلم اقتدوا به الكل هل
يرد الولي عليهم ما فضل عن دية بتمام لا قال اصحابنا نعم يرد
والالزم ادخال الظلم على القاتلين وقال بعض العامة لا يرد
الثاني لو قتل جماعة واحدا فاقامه ثلثة الاول انه لا تفصل
ولا يزيد كما لو قتل لرايا ان رجلا كان المولى قتلهما والافضل حنبل

الثاني ان لا يفضل للمقتولين كما لو قتل رجلان او ازيد
رجلا فقتلهم الولي فانه يلزمه الزائد من ذمة الثالث ان
يفضل عنهم كما لو قتل عبدان او امراة حرة وامة رجلا
ونقصت القيمة عن الدية فان للولي قتل العبدين
او المراة والامة ويكون الفاضل من دية الرجل للولي
لكن لا رجوع له به على احد عملا بقوله صلى الله عليه وآله
لا يجني الجاني على اكثر من نفسه الثاني للولي النقص واقسامه
ثلثة الاول ان لا يفضل على الولي فضل كما لو قتل رجل
من اثنين فان الرد يختص بالثاني منهما ولكن على الولي
شيء الثاني ان يفضل للمقتولين فضل فيرده الولي
كما لو قتل رجلان ثلثة فان الولي يرد دية الثالث
ثم يرد ثلثا وهو الفاضل للمقتولين ان يفضل من المقتولين
فضل كما لو قتل رجل وخنثى رجلا فقتل الولي الخنثى فان
الرجل يرد خمسمائة دينار لورثة الخنثى مائتان وخمسون
دينار وللولي مائتان وخمسون دينارا ولو شرك
رجل وامراة وللولي قتلهما ويختص الرجل بالرد وقال المفيد
جعل الرد اثلاثا ولو قتل الرجل ردت عليه نصف ديته
فهنا مسئلتان الاول ان قتلهما معا فيجب ان يبقى عليه فضل
فلمن يكون ذلك الفضل قال الشيخ في المبسوط يكون
للرجل لان عليه نصف الدية فيبقى له نصفها لان المراة
فان عليها

فان عليها نصفا وديتها النصف فلا يبقى لها شيء فيكون
الرجل هو صاحب الرد وقال المفيد في المقنعة بل الرد
يكون اثلاثا على قدر الدية فيكون ثلث الرد وهو
سدس الدية للمراة وثلثاه وهو السدسان للرجل
لكن لا شاهد له بذلك الثاني ان قتل الرجل خاصة
فورد المراة قدر جنايتها وهو نصف الدية على ورثة الرجل
وقال الشيخ في النهاية تؤدي نصف ديتها وهو مائتان وخمسون
دينارا وهو مع خلوه عن الشاهد لا وجه له ولو اشترك
حر وعبد قال الشيخ في النهاية له قتلهما ويرد على سيد العبد قيمته
ولو قتل الحر ويرد عليه سيد العبد خمسمائة دينار او يسلم
العبد اليهم او يقتلوا العبد وليس لمولاه على الحر سبيل
في هذه المسئلة للاصحاب اقوال الاول قول الشيخ في النهاية وقد
حكاه المصنف في الشرائع وهو قول المفيد والقاضي وفيه نظر من وجوه
الاول عدم الرد على الرجل باطل لان عليه نصف الجناية
فيبقى له نصف وكونه يرد على سيد العبد قيمته لا وجه له
لانه يخرج العبد عن كونه مائتا بل يرد عليه الزائد
عن النصف الدية ان اتفق الثاني كون السيد يرد على
الحر نصف الدية لو قتل الحر لا حاجة له ايضا لانه انما
يلزمه ذلك لو زادت قيمة العبد على النصف او وفت به
اما لو نقص عنه فانما يلزمه القيمة لا غير الثالث كونه مع

قتل العبد لم يلزم مولاه على الحر سبيل الوجوب بل ذلك مع عدم زيادة
القيمة على النصف اما مع الزيادة عنه فيلزم الحر تلك الزيادة
وهو باقي نصف الدية للاولياء الرابع قول التقي ان اختار
فعلها ارد قيمة العبد على سيده وودية الحر وان اختار اهل
الحر فعلى السيد نصف ديته لورثته وان اختار قتل العبد
قتله ويؤدي الحر الى سيده نصف قيمته ايضا نظر الان
مع قتلهما ترد القيمة تامة على السيد لاوجب لم بل ترد على
الورثة نصف الدية وعلى السيد الزائد عن النصف ولا
لو قتل الحر اعاد رد السيد النصف مع زيادة القيمة اما مع
بعضها فلا يلزمه الا ذلك الثالث قول السيد بن زهرة
انه مع قتل الحر على سيد العبد ودية نصف الدية او تسليم
العبد اليهم وان قتل العبد كان جائزا بلا خلاف بين اصحابنا
وليس لسيد العبد على الحر سبيل عند الاكثر منهم وهو الظاهر
في الروايات ومنهم من قال يؤدي الحر الى السيد نصف القيمة
وان اختار الولي قتلهما كان له ذلك بلا خلاف بين اصحابنا
ومنهم من قال يشترط ان يؤدوا قيمة العبد الى سيده خاصة
ومنهم من قال والى ورثة الحر ايضا الرابع قول ابن ادريس قال
بعض اصحابنا في كتاب له انه مع اختيار الولي الدية فعلى الحر النصف
وعلى السيد النصف وان اختار قتل العبد قتله ويؤدي
الحر الى سيده نصف قيمته قال وهو الذي يقتضيه مذهبنا
اصول صح الخامس قول الشيخ في الاستبصار انه اذا قتل الولي
الحر

الثاني

الحر يجب على سيد العبد ان يرد على ورثة المقتول
نصف الدية او يسلم العبد اليهم لانه لو كان حرا لكان
عليه ذلك على ما بيناه فحكم العبد وحكمه سواء قال
ابن ادريس وهو رجوع عما قاله في نهايته ونعم الرجوع
الى الحق السادس ما ذكره المصنف في المتن وهو ظاهر
وذكر في نهج ما تفاوت ذلك وللعلامة في المختلف هنا
توجيه فليحكم وتقريره ان يقول اما ان يزيد قيمة
العبد على جنايته او لا وعلى التقديرين اما ان يختار
الولي قتلهما او قتل الحر او قتل العبد او الدية فالاقسام
اربعة في طرف الزيادة واربعة في طرف عدمها اما الزيادة
فاقسام الاول ان يختار قتلهما معا فله ذلك ويرد على الحر
نصف ديته وعلى السيد الزيادة ما لم يتجاوز القيمة دية
الحر فيرد اليها ويؤدي نصف دية الحر الاخر الى السيد كما
ادى الى الحر الثاني مقابله اي يختار الدية فيهما فعلى الحر النصف
وعلى السيد النصف او تسليم ما قابل النصف من العبد
الى الولي ليسترق الثالث ان يختار قتل الحر فيؤدي
السيد الى الحر نصف ديته او تسليم من العبد ما قابل
نصف ديته ليسترق وليس للحر الا الدية الرابع
ان يختار قتل العبد فيؤدي الحر الى سيده ما زاد عن
نصف الدية ثم ان تضرب الزيادة عن نصف دية الحر

ادى الحر الى المولى تمام النصف وان لم يقصر لم يؤد الى المولى شيئا
واما طرف العلم فاما ان يختار الولي قتلهما فله ذلك
ولا شيء له على سيد العبد سواء قصرت قيمته عن نصف المدبر
او لا ولا شيء ايضا للحر على السيد ويؤدي الولي الى الحر
نصف دية سواء قصرت قيمة العبد عن نصف المدبر
او لا ولا شيء ايضا للحر على السيد ويؤدي الولي الى الحر
نصف دية سواء قصرت قيمة العبد عن نصف المدبر
او ساوت الثاني ان يختار المدبر فعلى الحر نصفها او على
السيد للنصف الاخر او يسلم العبد الى ولي المقتول ان
شاء استرقه وان شاء قتله او باعه وليس على سيد
العبد ولا على الحر الشريك تكميل ما نقص عن نصف
دية الجاني لو كان هناك نقصان الثالث ان يختار
قتل الحر فله ذلك ويؤدي السيد الى ورثة الحر نصف
دية او يسلم العبد اليهم ليسترقوه وليس لهم قتله فان
كانت قيمته بقدر نصف المدبر فلا بحث وان نقصت كان
على اولياء المقتول ان يؤدوا الى ورثة الحر قدر النقصان
لانه ليس لهم اكثر مما يجب عليه الرابع ان يختار قتل العبد
فليس لسيده على الحر سبيل بل يؤدي الحر الى المقتول نصف
الدية لانه قتل بجنايته وليس للولي على سيد العبد
سبيل وان نقصت قيمة العبد عن نصف الدية ولا على
الجزاء ايضا على ذلك التفصيل في الشرائط المعتبرة في القصاص
قوله والحرة بالحرة والحر وهل يؤخذ منها الفضل الاصح لا

هو تكميلها

هو تكميلها نصف المدبر مضافا الى نفسها قال المصنف والاصح
اخذ ذلك منها العموم قوله النفس بالنفس ولرواية الحلبي
في الصحيح وصحيحة ابن سنان وموثقة هاشم بن سالم الجميع
في المرأة تقتل الرجل قال لا يجني الجاني على اكثر من نفسه
وغير ذلك من الروايات وهي نصوص في الباب فلم يعلم قد
خالفها من اصحاب الاقوال هنا نعم وردت رواية واحدة
بعكسه طريقها ابي مريم عبد الغفار عن الباقر ع انها
تقتل ويؤدى لها بقية المال وهي وان كانت رجالها
ثقات والمروي عنه اعني ابا مريم ثقة لكنها مخالفة للاخبار
فكانت مطرحة لا عمل عليها او ربما حملت على التقية لو امكن
وحملها الراوندي على كون المرأة مولى وحمل ما نقص على
كونهما معسرة وليس بشيء ولو قال المصنف هنا الاشهر كما قال
في غيره كان انسب فاعده لان الاصح انما يقال في الاقوال
لا في الروايات وقد عرفت ان القول هنا بل رواية فقط ولو كان
ملاحظ في الصلاة رواية فيها ضعف وفي رواية
ان اعتاد للقتل به اما الرواية الاولى فرواها الشيخ عن
عبد الملك عن الصادق ع رفع اليه رجل عذب عبده
حتى مات فضربه مائة نكالا وحبسه وغرمه قيمة العبد تصدق
بها عنه وعمل بذلك الشيخان والتقي والقاضي وابن حمزة
والطبرسي وتردد فيه المصنف والعلامة لضعفها فالرواية في طريقها
سهل بن زياد وقد عرفت ضعفه ومحمد بن الحسن بن شمون وهو
غال مع امكان حمل ما تضمنه على الاستحباب واما الثانية
فرواها الفتح بن يزيد الجرجاني عن الصادق ع وفي طريقها السكوني

٣٠ ثم هو عامي واعلم ان اصحابنا اتفقوا على انه لا يقتل الحر بالعبد
اذا لم يعتد الآية الكريمة في قوله الحر بالحر والعبد بالعبد
والتخصيص بالذكر يدل على التخصيص بالحكم ولتظافر الروايات
بذلك واما مع اعتياده قتل العبد ففيه اقوال الاول انه
يقتل لفساده ذكره الشيخ في كتابي الاخبار والتقي وابن زهره
للروايات المذكورة ومن هؤلاء من قال يرد عليه فاضل
ديته والاكثر لم يذكروا الرد الثاني انه ان عرف بقتل
العبد قتل في الثالثة او الرابعة ان كان العبد لغيره
قاله ابن الجنيد واطلق عتقه في عبد نفسه بالعادة
الثالث انه لا يقتل مطلقا وهو الاصح عملا بالكتاب
وصحاح الاحاديث وعليه اكثر الاصحاب والشيخان والقاضي
وابن حمزة وابن ادريس والمصنف ره والعلامة ره قوله
والمدبر كالقن ولو استرقه ولي الدم ففي خروجه
عن التدبير قولان وينبغي ان لا يخرج هل يسعى في
فك رقبته المروي انه يسعى فيها ما كان الاقرب هل
يخرج المدبر باسترقاق ولي الدم لم يخرج عن كونه مدبرا
ام لا قال الشيخ في رواية لا يخرج مثل الابن وابنه هشام
بن خالد عن الكاظم ع وقال يخرج لكون التدبير وصية
يبطل بعروض الملك كما تقدم واختاره ابن ادريس ره
وعليه الفتوى الثانية انه على التقدير الاول وهو
ان لا يخرج عن التدبير هل يسعى في فك رقبته ام لا
قال الشيخ ره نعم ووجهه انه يخرج قبل استحقاقه الاولياء
وثبت

افتى ع

وثبت ملكه عليه فلو لم يجب على السيد عتقه السعي عوضا
عن رقبته لزم اضرار اولياء المقتول وهو منفي في
الشريعة الثانية لا هو بنص الكتاب ويؤيده الرواية
عن الصادق ع وقيل يسعى لاصالة البراءة من وجوب
السعي الثالثة اذا قلنا بالسعي هل يسعى في دية المقتول
ان كان حرا وقيمته ان كان عبدا او يسعى في قيمة
نفسه لا غير سواء كان المقتول حرا او عبدا قال
الشيخ ره في نهايته بالاول وقال الصدوق في المقنع بالثاني
ونسب المصنف ره في نكته قول الشيخ ره الى الوهم لان الرواية
التي استدل بها في نهايته لا تدل على ذلك مع ان الاصل
النص ان لا يجني الجاني على اكثر من نفسه وبعض الفقهاء
حمل كلام الشيخ ره بان دية المقتول الان هي قيمة العبد لانه
لا يطالب باكثر من نفسه فجاز ان يطلق عليها انه دية
المقتول وهو عدول عن الحقيقة الى المجاز بغير دليل قوله
وفي رواية علي بن جعفر اذا ادى نصف ما عليه فهو بمنزلة
الحر هذه رواها عن اخيه موسى ع وعمل بها الشيخ ره في
الاستبصار الذي ذكره في المبسوط وهو بعض الجناية
مذهب الشيخ ره في كتابه واكثر الاصحاب واختاره الحلبي
وعليه الفتوى قوله لو قتل حر حرين فليس للاولياء الا قتله
ومع قتله ليس لهم المطالبة بالدية ولو قتله احدهما فهل للاخر

الا انه يحتمل العدم لان الجناية لم توجب الا القصاص ويحتمل الاخذ
من التركة والا لبطل الدم المسلم وهو باطل بالحديث وهو
مؤيد لعلامة في عد وعليه الفتوى قوله لو قتل العبد حرين
على التعاقب ففي رواية هو لاولياء الاخير وفي اخرى يشتركان
كان فيه ما لم يحكم به للولي الاول الاولى عن علي بن فضال عن
ابيه عن علي بن عقبة عن الصادق ع وهي ضعيفة بابن فضال وعقبة
فانهما فطحيان والاخرى عن ابن محبوب عن علي بن رئاب عن زرارة
عن الصادق ع وهي صحيحة وافتى الشيخ في نه بمضمون الاولى وفي الاستبصار
بمضمون الثانية وهو ظاهر ابن الجنيد واختاره ابن ادريس في المختلف
في يه والعلامة في عد قالوا ويكفي في الحكم الاول اختيار الولي
وان لم يحكم به حاكم ومع اختيار الولي استرقاقه لو قتل بعد ذلك
فهو للثاني فان اختار استرقاقه ثم قتل فهو للثالث وهكذا
قوله لو قطع يمين رجلين قطعت يمينه للاول ويده اليسرى للثاني
قال الشيخ في يه ولو قطع يدا وليس له يدان قطعت رجله باليد وكذا لو
قطع ايدي جماعة قطعت يداه بالاول فالاول فالرجل بالاخر
فالاخر ولمن يبقى بعد ذلك الدية ولعله استناد
الى رواية حبيب السجستاني عن ابي جعفر ع اما الاول وهو قطع اليد
اليسرى باليد اليمنى فلم نقف فيه على خلاف واما الثاني وهو
قطع الرجل باليد فقال ابن ادريس بالعدم بل ينتقل الى الدية
وقال في يه بل تقطع الرجل استنادا الى الرواية المذكورة
وحبيب هذا من رجال الباقر ع والصادق ع كان شاريا ثم رجع
في مذهبهما والقطع اليهما فيظهر من المص ره التوقف
في هذه

في هذه المسئلة وهو في موضعه من حيث صحة الرواية ومن شرط
في القصاص قوله اذا قتل العبد حرا عمدا فاعتقه مولاه ففي
العتق تردد اشبهه انه لا ينعتق لان للولي التخيير في القتل
والاسترقاق فان منشاء التردد من بناء العتق على التغليب والحكم
بصحته ولزوم الدية للسيد ومن ثبوت حق الولي عليه كالرهن
فيكون العتق موقوفا فيكون باطلا وهو الحق والا لزم
انتفاء السلطنة للولي وهو باطل بنص الكتاب وللشيخ في ط
القولان قوله ولو كان خطاء ففي رواية عمرو بن شمر عن جابر
عن ابي جعفر عليه السلام ويضمن المولى الدية وفي غيره ضعف والاشبه
اشتراط الصحة بتقدم الضمان ويحتمل الصحة مطلقا لان الجناية
في الخطاء الى السيد ان شاء قتله وان شاء فداه فعتقه
دليل على ارادة الافداء ويؤيده الرواية المذكورة في قضاء
علي عليه السلام ويحتمل العدم لجواز اعتبار السيد عجزه ولو حكمنا بصحة
العتق لزم ان يطل دم امرء مسلم وهو باطل والرواية ضعيفة
فان عمرو رمي بانه يزيد احاديث في كتب جابر واكثرها منسوب
اليه وقال الغضائري انه ضعيف واطلق والتحقيق ان يقول
ان دفع الدية والا وضمنه ورضي الولي صح العتق والا فلا قوله
ولو اعتاد ذلك جاز الاقتصاص مع رد فاضل ديته الخلاف في
انه مع عدم الاعتياد لا يقتل المسلم بالذمي لعدم المكافاة فهو
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ولقوله ص لا يقتل مسلم بكافر واما
مع الاعتياد فهل يقتل حدا او على تقدير قتله هو لفساده او
قصاصا للاصحاب اقوال الاول قول الشيخ انه يقتل قصاصا

بعد ان يرد الاولياء فاضل ديته قال المفيد واختاره المصنف ره هنا وجعله في ط وبع قولا والمستند رواية اسمعيل بن الفضل عن الصادق ع قال سألته قال لا الا ان يكون معتادا لذلك لا يدع قتلهم فيقتل وهو صاغر وغيرهما من الروايات الثاني قول ابن الجنيد انه يقتل حدا لفساده في الارض لا قصاصا الثالث قول ابن ادريس انه لا يقتل مطلقا محتجا بما تقدم ولقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وبرواية محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال لا يقاد مسلم بذمي لا في القتل ولا في الجراحات قال العلامة ره في المختلف هذا الحديث مطلق وذلك مفصل والقضية واحدة فيحمل المطلق على المفصل وفيه نظر لان يقاد نكرة ووقعت في سياق النفي فيعم ع ان العلامة ره في عدة اختار قول ابن ادريس وفي المختلف اختار بين قول الشيخ وابن الجنيد بانه يقتل لفعله فيرد الورثة الفاضل لا بقتله بل لفساده قال السعيد وفرق بينهم وقلت عكس الفرق بان اللام قد يكون للعلة والباء للسببية والغاية متأخرة والسبب مقدم وحينئذ يكون مراد العلامة انه يقتل لئلا يقع منه الفساد لا بسبب قتله الذمي لان ذلك غير جائز لعدم المكافاة هذا واعلم ان المصنف ره قال الحق ان المسألة اجماعية وان اختلف في علة القتل ولم يخالف سوى ابن ادريس ره والاجماع سبقه فلا يكون قوله مؤثرا فيه وسبيل الاية في مقابلة الاجماع فلا يكون مفتوا مع ان النفي السبيل غايته العموم ودلالته ظاهرة فلا يكون تعارض الادلة

الادلة القطعية قلت لابن ادريس ان يمنع حصول الادلة القطعية فان ماذكروه روايات احاد لا يوجب عنده علما وغايته ما في الباب انه قول الظاهر ودلالة الروايات كذلك فيتعارضان فيرجع الى الاصل وهو انه لا قصاص لعدم المكافاة وهنا فوائد تتفرع على ما تقدم من حكاية المصنف ره يحسن ايرادها الاول ان المراد بالذمي هو الملتزم بالشرائط المتقدمة كلها فلو اخل ببعضها اخرج عن ذلك وصار حربيا لا يقتل المسلم بقتله الثاني قيل معنى الاعتياد ثبوت العادة وهو قتله ثانيا لانه مشتق من العود وقيل بقتله ثالثا لان ثبوت العادة شرط في القصاص والشرط مقدم على المشروط فيقتل في الثالث وقيل بقتله رابعا لان بها يحصل العادة وبالعادة يتفرع القتل الثالث اذا قلنا يقتله قصاصا فالتوقف على المطالبة من ولي الدم ولو قلنا لفساده فلا بل يقتله الامام وان لم يقع المطالبة الخامس هل يتوقف قتله قصاصا على مطالبة جميع الاولياء او على مطالبة الاخير خاصة ذلك مبني على مسألة وهي ان قتل فاقتل الاخير هل هو شرط الاستحقاق الاخير للقصاص او جزء السبب ان كان الاول والثاني وان كان الثاني فالاول ويتفرع وجوب الرد لفاضل الدية وكل من توقف على مطالبته كان الرد واجبا عليه السادس اذا قلنا يتوقف على الجميع لو عفى البعض هل للباقين القصاص ام لا يحتمل الاول لان العفو عنه له عدم

المطالبة التي هي شرط ويحتمل الثاني لاستحقاق الباقين
القصاص قبل العفو والاصل بقاؤه فلا يسقط بالعفو
المتاخر ولانه يكون بمنزلة اولياء الدم والمقتول الواحد
لو عفى بعضهم فان للباقين القصاص مع رد نصيب الباقين
السابع اذا قتل قصاصا من يباشر قتله ويكل بان المسلم
هل يجوز ان يتوكل الذمي على مسلم ام ويحتمل ان يتولى ذلك
على الامام لانه ولي للكافر وهذا اولى قوله ولو قتل
ذمي مسلما عمدا دفع هو وماله الى اولياء المقتول وهم الخيرة
بين قتله واسترقاقه وهل يسترق ولده الصغار
الاشبه لا هذا هو المشهور قاله اكثر الاصحاب نعم منع
ايضا ابن ادريس من اخذ ماله وقال التقي يقتل لخرقه الذمة
ثم يؤخذ من ماله دية المسلم تامة وقال الفضل وقد توجد
ما بين ديتي المسلم والذمي واما استرقاق الاولاد فقاله
المفيد وسلار وابن حمزة ومنعه ابن ادريس وتردد فيه
المص في نع من حيث تبعية الطفل لابويه في الكفر والاسلام
فهي الرق اولى لانه بخبر الذمي صار حربيا في الحكم ولده الرق
ومن اصالة بقاء حريتهم السابقة لانعقادهم عليها
وجناية الابوين لا تخرجهم عنها اذ لا تزر وازرة وزر اخرى والاشبه
الاستحقاق لهم لحاقا بالولاية عنه واصالة عدم تعدي
الجناية الى غير الجاني الا ما حكم به من ضمان العاقلة قوله ويحتمل
بعد القتل كان كالمسلم يعني انه يقتل لا غير وليس للاولياء التعرض

التعرض لماله ولا لولده ولا يثبت الدية عليه الا صلحا قوله ولو قتل
خطاء لزمت الدية في ماله ولو لم يكن له مال كان الامام عاقلته
دون قومه هذا قول الشيخ لانهم مماليك يؤدون الجزية اليه كما
يؤدي العبد الضريبة الى مولاه فلذلك هم من عاقلته وقال
ابن ادريس الصحيح ان الامام عاقلته على كل حال سواء كان له مال
او لم يكن واما المصنف فقال يكون الدية على عاقلته ولم يفصل
قوله وفي قتل الجد بولد الولد تردد منشاه من انه هل هو اب حقيقة
او مجازا فان قلنا انه اب حقيقة لا يقتل بولد الولد وان
قلنا مجازا قتل به لان النص يحمل على الحقيقة لا المجاز قوله
وفي رواية يقتص من الصبي اذا بلغ عشرا وفي اخرى اذا بلغ
خمسة اشبار ويقام عليه الحد والاشهر ان عمده خطاء حتى يبلغ
التكليف الرواية الاولى رواها الشيخ ره عن ابي بصير عن الباقر ع
وليس فيها بلوغ العشر لكن الشيخ ره حملها على ذلك
ليس في شيء من الروايات ذكر العشر نعم في رواية الحسن بن راشد
عن العسكري ع اذا بلغ الغلام ثماني سنين فجائز امره في ماله
وقد وجب عليه الفرائض والحدود واما الرواية الثانية
فرواها الكليني عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين في رجل وغلام
اشتركا في قتل رجل فقال امير المؤمنين ع اذا بلغ خمسة اشبار اقتص
منه واذا لم يكن قد بلغ خمسة اشبار قضى بالدية وعمل
بالاول افتى الشيخ ره في نع وعمل بمضمون الثانية افتى الصدوق ره والمفيد
واما كون الاشهر ان عمده خطاء فلعموم قوله رفع القلم عن ثلثة
ورواية حمزة بن حمران عن الباقر ع قال سالته متى يجب على الغلام
ان يؤخذ منه الحدود التامة قال اذا خرج عنه اليتم قلت فلذلك حد

قال اذا احتلم او بلغ خمس عشرة سنة او اشعر او انبت قبل ذلك
اقيمت عليه الحدود وفي الجارية قال اذا تزوجت ودخل بها
ولها تسع سنين وبرواية محمد بن عن الصادق ع قال عمد الصبي وخطاؤه
واحد وعن اسحق بن عمار عن الصادق ع عن الباقر ع عن علي ع عمد الصبيان
خطاء تحمله العاقلة وبذلك افتى في ف وط واختاره ابن ادريس
والعلامة ره وعليه الفتوى قوله اما لو قتل العاقل ثم جن
لم يسقط القود للحكم باستحقاق قتله قودا قبل جنونه ويجب
الحكم ببقائه حال جنونه لاصالة بقاء ما كان على ما كان قوله ولو قتل
البالغ الصبي قتل على الاشبه وجه الاشبهية عموم قوله تع
النفس بالنفس وكون الصبي لاحقا بابيه لقوله تع والحقنا
بهم ذرياتهم فيكون مسلما ولا يطل دم مسلم للحديث مع احتمال
عدم قتل البالغ به ولا يقتل الكامل بالناقص وهو قول
التقي ولذلك قال في الخ على الاصح اشعارا بان فيه
خلافا والفتوى على الاول وهو قول الشيخ وابن حمزة وابن ادريس
قوله ولو قصد العاقل دفعه كان هدرا وفي رواية ديته
من بيت المال الاول قول الشيخ في ية ويؤيده كون الدفع
مباحا بل واجبا فلا يستعقب ضمانا واما الرواية فعن ابي بصير
عن الصادق ع وعمل المفيد قوله وفي الاعمى تردد اشبهه انه كالمبصر
في توجه القصاص منشأ التردد من عموم قوله تع النفس بالنفس
والحر بالحر الشامل للعمى وغيره وايضا وجود المقتضي للقصاص
اعني العمد وهو موجود فيه فيثبت حكمه عملا بالعلة ومن
الرواية المذكورة عن الحلبي عن الصادق ع ان جنايته خطاء يلزم
العاقلة

العاقلة برفع العاقلة بوقع خطاء على انه خبر ان وبالثاني قال
الشيخان والقاضي وابن حمزة تخصيصا لعموم الاية بالرواية
المذكورة على انهم منعوا العموم لمنعهم عموم المفرد المعرف باللام
وبالاول قال ابن ادريس والتقي والمص ره والعلامة ره
وهو الحق اما اولا فلما تقدم من وجود المقتضي وانتفاء
المانع اذ ليس الا العمى وليس مانعا لامكان القصد من الاعمى
وليس كالصبي والمجنون الظاهر معهما عدم القصد واما ثانيا
فلمنع دلالة الرواية لجواز ان يراد خطاء بالنسبة الى المميز ويكون
الخبر يلزم العاقلة لا يقال هذا يلزم التأكيد وعلى قول الشيخين
ومن تبعهم يكون تاسيسا وهو اولى لانا نقول التأكيد لازم
في الصورتين فان الجناية اذا كانت خطاء لزمت العاقلة
واما الثاني فلان عموم الاية اجماعي والتخصيص بخبر الواحد
مختلف فيه والاية بالاول يقين وبالباقي ظن القول فيما
الخ قوله اما الاقرار فيكفي المرة وبعض الاصحاب يشترط التكرار
اما الاول فهو قول الاكثر ويؤيده عموم قوله ع اقرار العقلاء
على انفسهم جائز وايضا القتل حق ادمي فيقبل فيه المرة كسائر
الحقوق واما الثاني فقول الشيخ في ية والقاضي في كتبه والتلميذ
والطبرسي وابن ادريس عملا بالاحتياط في الدماء والابدان وبعض
عن الاقرار بالسرقة والزنا اللذين فيهما التكرار وفيه نظر
لان الاحتياط مراعى ايضا في جانب المقتول لعموم لا يطل دم امرء مسلم

والحمل على السرقة والزناء مدخول لانه القياس بعينه وهو باطل
عندنا فالعمل على الاول قوله ولو اقر واحد بالقتل عمدا
والاخر خطاء تخير الولي هذا قول الشيخين وتبعه قال التقي الا انه
زاد وان شاء طالبوه بالدية نصفين والمشهور انه
ليس لهم ذلك بل ايهما صدق قوله سقطت الدعوى عن الاخر
قوله وهو قضاء الحسن ع صورة القضية ان احدا ذبح
شاة ودخل عقيب ذلك الخربة لسقوط والسكين
طوير بالدم وهو في يده فوجد في الخربة مقتولا يجري
دمه فدخل الناس عليه الخربة وهو على تلك الحال فسألوه
من قتله فقال انا قتلته بناء على انه لو انكر لم يسمع منه
فقصوا عليه واخرجوه فلقيهم شخص فسألهم عن سبب قتله
فقالوا انه قتل الآن مسلما في هذه الخربة فقال
انه لم يقتله بل انا قتلته فلما سمع الجزار ذلك انكر القتل
فحمل الى علي ع فقال للحسن ع اقض بينهم فقال يا امير المؤمنين
عليه السلام لا قتل عليهما لان الثاني ان كان قد قتل نفسا
فقد احيا نفسا والله تع يقول من احياها فكانما احيا
الناس جميعا ويؤخذ دية المقتول من بيت المال
فقال علي ع صدقت يا ابا محمد ذرية بعضها من بعض
هذا حاصل الرواية وتعمل الاصحاب على ذلك في غير
هذه الواقعة وانه حكم عام ويحتمل انها قضية في واقعة
لا عموم له

لا عموم له ولا يتعدى الى غيرها ويحتمل تخيير الدماء وفي
قتل من شاء منهما لاقرارهما بالقتل لكن المفتى
على مقتضى الرواية قوله ولو شهد اثنان ان القاتل زيد
واخران ان القاتل عمرو قال في ية سقط القصاص
ووجبت الدية نصفين ولو كانت خطاء كانت الدية
على عاقلتهما ولعله عرض من تصادم البينتين ما ذكره
في ية قول المفيد وتبعهما القاضي واختار المص وتبعه العلامة
في لف وعلله انه ليس احدى البينتين اولى بالقبول من الاخرى
فلا يمكن العمل بهما فوجب قتل الشخصين معا اجماعا
ولا العمل باحدهما لما قلنا من عدم المرجح الا سقوطهما
معا فيما يرجع الى القود لان التهجم على الدماء المحقونة
بغير سبب معلوم او مظنون ممنوع شرعا لان كل يكذب
للاخرى وانما اوجبنا الدية عليهما لئلا يطل دم امرء
مسلم قد ثبت ان قاتله بالبينة واسقط الذي
هو اقوى العقوبتين واوجبنا احقهما وهو الدية
وقال ابن ادريس يتخير الاولياء في تصديق احدى
البينتين وتكذيب الاخرى ومع تصديق احديهما
ليس لهم الحكم على الاخر بشيء قال لا وجه لاخذ الدية
منهما لانهما غير مشتركين وفي قوله نظر لان التخيير في

التصديق لا وجه له لان شرط صحة الدعوى الجزم
والدعوى سابقة على اقامة البينة فالذي يقتضيه
الحكم حينئذ تقديم البينة الموافقة لدعواهم لا غير
واما وجه التخيير للدية عليهما فقد تقدم في كلام
العلامة ره وتقرب منه كلام المصنف ره هنا وفي
النكت والتحقيق هنا ان الاولياء اما ان يدعوا
القتل على احدهما خاصة او عليهما على سبيل الاشتراك
او يقولوا لا نعلم فان كان الاول تسلطوا على المدعى
عليه لقيام البينة بذلك وثبوت السلطنة شرعا
بالاية فلهم القتل في العمد والدية في الخطاء وشبهه
وليس لهم على الاخر شيء منهما وان كان الثاني فلا
ان البينة غير مطابقة بقية ثبوت لهم الدية عليهما او يحمل
كون ذلك لو ثبتا الا ان الاربعة يتفقون ان هناك
قاتلا ومقتولا وانما اختلفوا في التعيين فحلف الاولياء
مع دعواهم الجزم وثبت حينئذ القصاص مع رد فاضل
الدية عليهما وان كان الثالث فليس لهم القصاص
لانتفائه على الاحتياط في الدماء وهنا البينتان
متعارضتان ولا ترجيح فيقضي بالدية عليهما لئلا يطل
دم امرء مسلم قوله ولو شهد انه قتله عمدا واقر اخر انه
هو القاتل دون المشهود عليه ففي رواية زرارة عن ابي جعفر
للوطي

الولي قتل الغريم لا سبيل على المشهود له ولي قتل المشهود عليه
ويرد المقر على اولياء المشهود نصف الدية ولهم قتلهما
ويرد على اولياء المشهود خاصة نصف الدية في قتلهما
اشكال لانتفاء العلم بشركته وكذا في الزامهما بالدية نصفين
لكن الرواية من المشاهير الروايات المذكورة رواها احمد بن
محمد عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن زرارة
عن الباقر عليه السلام وعمل بها الشيخان واتباعهما وفيها زيادة
لم يذكرها المصنف ره او صرحا وهي الزامهما بالدية وقد اورد
في النكت على الزيادة اشكالا من وجوه واجاب عنها اما في عن الاول
التخيير بين الاحكام المذكورة فجوابه قيام البينة على احدهما
بالجناية الموجبة للقود واقرار الاخر بها فكلاهما طريق الى الحكم
الثاني ما وجه الرد لو قتلهما وجوابه ما تقرر انه لا يقتلان
اثنان بواحد الا مع الشركة ومع الشركة يرد فاضل ديته
وهو دية كاملة لكن المقر اسقط حقه من الرد فبقي الرد
على المشهود عليه الثالث اذا قتل المقر وحده لا يرد
المشهود عليه بخلاف العكس وجوابه ان المقر اسقط حقه
من الرد باقراره بالانفراد والمشهود عليه لم يقر فيرجع
على ورثة المقر بنصف الدية لاعترافه بالقتل وانكار المشهود
عليه وقال ابن ادريس بالتخيير كالمسئلة السابقة ثم قال والاولى
في قتلهما نظر لعدم شهادة الشهود واقرار المقر بالشركة
اما لو شهدت البينة واقرار المقر بالشركة جاز قتلهما

يكون

قال والاولى عندي ان مع قتلهما يرى اولياء الدم عليهما معا
بين ورثتهما اذ لم يثبت انهما قاتلا هذا بالبينة والآخر فقال
العلامة في لف وقول ابن ادريس لا باس به وفي عدم كل
قبلهما واخذ الدية منهما من حيث ان كلا من الاقرار والبينة
يقتضي الانفراد وعدم الاشتراك فالقول بالاشتراك
قول بلا دليل والتحقيق هنا كما تقدم في المسألة السابقة قوله
يحبس المتهم بالدم ستة فان ثبت الدعوى والا خلي سبيله
وفي المستند ضعف بجهل العفو بل لم يثبت سببها القائل ويتبعها
هو الشيخ في د وتبعه القاضي ومستند ذلك رواية السكوني
عن الصادق ع ان النبي ص كان يحبس في تهمة الدم ستة ايام
فان جاء اولياء المقتول ببينة والا خلي سبيله قال ابن ادريس
ليس لهذه الرواية دليل يعضدها بل هي مخالفة للادلة
ولم كما قال المصنف وقال العلامة في لف ونعم ما قال التحقيق
ان يقول حصلت التهمة للحاكم سبب لزوم الحبس ستة ايام
عملا بالرواية وتحفظا للنفوس عن الاتلاف وان حصلت
التهمة لغيره فلا عملا بالاصل واعلم ان ابن حمزة تابع الشيخ في
الحبس لكن قيده بثلثة ايام قوله ومع الموت يكون للاولياء
اثبات الدعوى بالقسامة وهي في العمد خمسون يمينا وفي الخطاء
خمس وعشرون على الاظهر هنا فوائد الاولى اللوث بالفتح لغة
القوة واثر العمامة على الرأس يلوثها لوثا اي عصبها وشرعا
امارة تغلب معها الظن بصدق المدعي والامارة لغة العلامة
واصطلاحا على ما يلزم من العلم به الظن بشيء آخر ولذا
قال ما تغلب معها الظن وذلك بالنسبة الى الحاكم اما المدعي فلا بد
ان يكون

المدعي في

ان يكون عالما جازما بما يدعيه لما تقدم من اشتراط الجزم في الدعوى اما
لو لم يكن عالما لكان دعواه قولا على الله بغير علم فيكون حراما
لقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم
والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وسميت هذه الامارة لوثا لافادتها
قوة الظن الثاني القسامة لغة من القسم بالتحريك وهو اليمين
والمراد بها هنا الايمان التي تقسم على اولياء الدم في وقد
تسمى الحالفون قسامة على طريق المجاز لا الحقيقة اذا عرفت هذا
فاعلم ان اثبات الدعوى بقول المدعي ويمينه على خلاف
الاصل لانه حكم بغير دليل ولقوله ص لو يعطى الناس بقولهم
لادعى قوم دماء قوم واموالهم لكن وقع الاجماع من اصحابنا
ومن الفقهاء الا ابا حنيفة على ذلك وورد انه صلى الله عليه وآله حكم
بذلك في قضية دعوى الانصار على يهود خيبر وتظافر
اخبار ائمتهم عليهم السلام بالفتوى بالقسامة فوجب تخصيص
ما تقدم بما عدا الدماء لان شأنها على الاحتياط في عدم
الاطلال الثالث اتفق الاصحاب على ان القسامة في العمد
خمسون يمينا واختلفوا في الخطأ فقال الشيخ في ط خمس وعشرون
وادعى فيه اجماع الاصحاب وتبعه القاضي وابن حمزة وقال المفيد
خمسون كالعمد وتبعه سلار وابن ادريس وهو ظاهر قول
ابن الجنيد واختاره المصنف والعلامة في لف الاول لان النهج
على الدم بالقود اصعب بالنهج على اخذ الدية وكان تعدد الايمان

في الاول اولى ولرواية عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ع
القسامة رجلا في العمد وفي الخطاء خمسة وعشرون رجلا
وعليهم ان يحلفوا بالله وفي الحسن يونس عن الصادق ع
ان امير المؤمنين ع جعل القسامة في النفس على العمد خمسين
رجلا وجعل في النفس على الخطاء خمسة وعشرين رجلا واختاره
في عد وكذا الثاني وهو احوط واستدل عليه ابن ادريس
باجماع المسلمين ومنهم من تمسك بقصة الانصار فان
رسول الله صلى الله عليه وآله قال للانصار اتحلفون وتستحقون
دم صاحبكم او قاتلكم فقالوا من لم نشاهده كيف نحلف
عليه قال فحكم صلى الله عليه وآله بالخمسين ولم يقيده بالعمد
وجزم فيه وهما ضعيفان اما الاول فكيف يدعى الاجماع
مع مخالفة مثل الشيخ واتباعه واما الثاني فلانه حكاية
حال وحكاية الحال لا تعم كما تقرر في الاصول مع ان ظاهر
دعوى الانصار انما هو العمد ولذلك كان الدعوى
بالقود قوله ويثبت الحكم بالقسامة مع التهمة فيما كانت ديته
دية النفس كالانف واللسان خلافا لابن ادريس
هنا مسئلتان الاول ان القسامة تثبت في الجراح
فيما دون النفس عندنا لا عندهم قال الشيخ في الخلاف
ذلك اللوث الحق نعم كما قال ابن ادريس لو كان
فيه لوث وهو وحده يشترط مع قوله صلى الله عليه وآله البينة على المدعي
واليمين على من انكر خرج من ذلك ما ثبت فيه اللوث
في النفس فيبقى الباقي على اصله فيشترط هنا اللوث وذلك
هو المطلوب

هو المطلوب الثاني اختلف في القسامة في الاعضاء فقال
الشيخ واتباعه انه ستة ايمان فيما فيه الدية كالانف
وفيما فيه اقل بحسابه من الستة ففيما فيه النصف ثلثة
ايمان وفيما فيه الثلث اثنان وعلى هذا وتابعه على ذلك ابن
القاضي وابن حمزة والمستند رواية سهل بن زياد عن ابن
طريف عن ابن طريف بن ناصح عن عبد الله بن ايوب عن
ابي عمرو المتطبب عن الصادق ع وقال سلار انها خمسون فيما
فيه الدية وبالحساب منها فيما فيه اقل واختاره ابن
ادريس ونقل عن المفيد واختاره العلامة في عد وهو
احوط وعليه الفتوى القول في كيفية الاستيفاء قوله
وقتل العمد يوجب القصاص فلا يثبت فيه الدية الا صلحا
ولا تخير الولي فهذا هو المشهور وقول الاكثر من اصحابنا
لم نسمع فيه خلافا الا من ابن الجنيد حيث جعل الخيار
الى الولي بين القود والدية والعفو وانه لو شاء الولي الدية
وامتنع القاتل كان الخيار الى الولي محتجا بقوله تعالى فقد
جعلنا لوليه سلطانا ولان ذلك اسقاطا لبعض الحق
فلم يكن له عليه الحق الا الامتناع كالدين ولرواية الفضل
عن الصادق ع انه قال العمد هو القود او رضاء ولي المقتول
احتج الاكثر بقوله تعالى النفس بالنفس وقوله تعالى فاعتدوا

عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله كتب عليكم القصاص
في القتلى الحر بالحر ورواية جميل بن دراج عن بعض اصحابه
عن احدهما ع العمد كلما عمد به الضرب ففيه القود
ورواية الحلبي وعبد الله بن سنان جميعا عن الصادق ع
قال سمعته يقول من قتل مؤمنا متعمدا اقيد به
الا ان يرضى اولياء المقتول ان يقبلوا الدية
واجيب بان ذلك في القتل ولانه متلف يجب بدل المتلف
بغير جنسه فلم يجز العدول الى غير جنسه الا بالتراضي
كغيره من المتلفات واجابوا عن حجته بالقول بالموجب
فان السلطان باق مع التراضي وبالمنع من كونه اسقاطا بل هو
معاوضة فيفتقر الى التراضي من الغريمين كغيرها من المعاوضات
وعن الرواية بالقول بموجبها فان الواجب اما القود ان
طلب القتل ورضاه ان طلب الدية مع موافقة الجاني قوله وللولي
الواحد المبادرة بالقصاص وقيل يتوقف على اذن الحاكم القائل
بالتوقف الشيخ في ط لانه حق والحدود من وظائف الامام ولانه
لا يؤمن التخطي الى ما لا يجوز فعلى هذا يكون المبادرة بغير اذنه
حراما فلو بادر هل عليه تعزير ام لا قال في ط والمعتبر والتحقيق
والقاضي نعم وقال الشيخ ره في ف الاولى الاستيذان ولا تعزير
لو بادر لاصالة البراءة واختاره المصنف ره في غ قوله لو كان الولي جماعة
لم يجز الاجتماع (في الهامش: الاجتماع بخ ل)
... قال الشيخ ولو بادر احدهم جاز وضمن الدية
عن حصص الباقين فالمرتضى مدعيا الاجماع والقول بعد فعل جعلنا
لوليه

لو لم يكن سلطانا وليا القصاص على التغليب لهذا الوقوع عن بعض الاولياء ١٠
على ما كان موجبا كان للباقي القصاص مع ان الجاني قد احرز بعض نفسه
وقال المصنف ره والعلامة ره لا بد من الاجتماع لانه لو انفرد واحد
لكان متصرفا في حق غيره وهو ممنوع ولان القصاص مبني على التحتم
او لا يحصل ذلك بفعل الغير فعلى هذا لو بادر عزر وهل يقاد به
قيل نعم لانه قتل ممنوع منه وقيل لا لانه مهدور بالشبهة
اذ في بعض نفسه ايضا يستحقه بعض نفسه شبهة كما لو وطئ
احد الشركاء الامة المشتركة مع الشبهة لا يتحقق موجب القود
ولان بعض العلماء جوز المبادرة للواحد من الجماعة وبعضهم
منع والاختلاف في اباحة السبب شبهة وحيث لا قود فيتعين
ضمان حصص الباقين وعليه الفتوى قوله ولا يقتص الا بالسيف
او ما جرى مجراه هذا هو المشهور لقوله ص لا قود الا بحديدة وغيره
من الروايات وقال ابن الجنيد ره للولي القتل مثل القتلة التي قتل
بها لقوله تعالى بمثل ما اعتدى عليكم وهو قريب لولا انعقاد الاجماع
على خلافه قوله ولو اختار بعض الاولياء الدية فدفعها القاتل لم يسقط
القود على الاشهر هذا هو المشهور بين الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا
والمستند رواية الحسن بن محبوب عن ابي ولاد الحناط عن الباقر ع
وروى جميل بن دراج عن زرارة عن الصادق ع اذا عفى بعض الاولياء
درئ القتل وضمن الجاني نصيب غير العافي من الدية والفتوى
على المشهور قوله لو هرب القاتل حتى مات وجبت الدية في ماله
ولو لم يكن له مال اخذت من الاقرب فالاقرب وقيل لا دية وقد
عرفت ان العمد ليس فيه الا القود وانما الدية انما تثبت بالتراضي
من الولي ومن الجاني فلو فر الجاني ولم يقدر عليه حتى مات فلم يقع

تراضى على الدية ماحكم والذى يقتضيه الاحتياط لئلا يطل
دم امرء مسلم ويدل عليه الرواية كرواية البزنطى عن الباقر عم
ورواية ابى بصير عن الصادق عم هو اخذ الدية من ماله فان
لم يكن له مال فيؤخذ من الاقرب فالاقرب وعلى ذلك فتوى
الاصحاب ونقل المص ره فى ير عن الشيخ ره رجع عن قوله فى ط
بسقوط الدية وقال ابن ادريس بسقوط القصاص لفوات
محله وثبوت الدية للاجماع ونقل عن الشيخ ره انه رجع عن
فى ط فى مسائل فى النقلين نظر اما نقل المص ره اما نقل الشهيد
ره فى النكت عن الشيخ انه قال فى ط بسقوط القصاص
الى الدية مع ان صريح كلامه ما بعده حكاية المسئلة هذا
سقط القصاص الى الدية عند قوم وقال اخرون بسقوط
القود الى غير مال وهو الذى يقتضيه مذهبنا واما
نقل ابن ادريس وهو رجوعه فى ف فلانه قال فى ف اول
المسئلة بسقوط القصاص الى الدية ثم قال ولو قلنا بقول
ابى حنيفة كان قويا لان الدية لا تستحق عنده الا بالتراضى
بينهما وقد فات ذلك وهذا تردد لا رجوع نعم هو رجوع
عن الجزم بالقول الاول واختاره العلامة ره القول الاول
وهو فتوى الاصحاب وهنا فوائد الاولى لو لم يقم الجانى ولم
يطلبه الورثة حتى مات هل يؤخذ الدية من ماله ام لا
يحتمل عدمه لان الامام لم يمنع من حقه والتأخير انما هو من الورثة
ويحتمل الاخذ لئلا يطل دم امرء مسلم لعموم كلام الاصحاب والروايات
فيه

فيه تقيد بالهرب واما العلامة ره فصل المسئلة
فى ارشاده بانه لو مات او هرب اخذت الدية
وهو يدل على ان الهرب ليس قيدا الثانى الدية
هنا دية عمد فيؤدى فى سنة وتعتبر فى اسنان الابل
كما فى دية العمد ولو كانت على العاقلة الثالث لم يعين
فى ارشاده محل الدية والظاهر انه مال الجانى لانه فيما
ولو لم يكن له مال سقطت وفيه مخالفة للاصحاب الرابع
قال الشيخ ره فى ير فى كل دية سببها العمد حكم العمد انها
تؤخذ من بيت المال مع تعذر الاداء من الجانى وانكره
ابن ادريس غاية الانكار وان ذلك خلاف الاجماع قوله
لو قتل واحد رجلين او رجالا فقتل بهم ولا سبيل الى ماله
ولو تراضوا بالدية فلكل واحد دية بتفصيل هذه المسئلة
ان نقول اذا قتل واحد جماعة اما على الترتيب او الجمع فللاولياء
مع الجانى احوال ان يتفقوا كلهم على قتله فيقتلونه بقتلهم فقد
استوفوا حقوقهم ولا سبيل الى ماله لانه لا يجنى الجانى على اكثر
من نفسه الثانى ان يتفقوا كلهم على اخذ دية كل قتيل على حدته
فيثبت لهم عليه وما يجب لكل قتيل مع رضاه بذلك
والا فليس لهم الا القتل الثالث ان يعفوا كلهم مجانا فليس عليه سبيل
الرابع الا يحصل اتفاق على الاستيفاء قتلا او دية او العفو
فهنا مسائل الاولى ان طلب بعض الاولياء الدية فرضى الجانى
فقتل للباقين القصاص من غير رد لنصيب اخذ الدية لان كل واحد

ان يعفو له حق مستقل لا تعلق له بحق الاخر لم يلزمهم ذلك لانه لا يجني الجاني
البعض وللباقين على اكثر من نفسه احتمالان اصحهما الاول الثاني ان
فمن القصاص من سبق واحد فيقتص من الجاني فهل للباقين المطالبة
او الدية بالدية لان بدار بعضهم لا الى بدل او الاشكال من فوات محل
مع التراضي الاستحقاق والدية انما تثبت بالتراضي ولم يحصل ومن
الثالث ان سبق احد قوله صلى الله عليه وآله لا يطل دم امرئ مسلم فلو لم يجب
الدية لعفو المقتص لزم الاطلال ولما تقدم من اخذ الدية
لو هلك قاتل العمد الرابع اذا قلنا بجواز اخذ الدية
فيحتمل ابتداء جواز قتله بواحد واخذ الدية للباقين لانه
اتلف على كل واحد نفسا كاملة لا تعلق لها بالاخرى وانما
يملك الجاني بدلا واحدا فكان لبعضهم القصاص وللباقي الدية
جمعا بين الحقوق لئلا يطل دم امرئ مسلم ويحتمل العدم لانه
لا يجني الجاني على اكثر من نفسه الخامس اذا قلنا بجواز قتله
بواحد فيحتمل قتله بالاول لسبق استحقاق القصاص من غير معارض
ويحتمل القرعة لتساوي الجميع في السبب وهو قتل النفس المكافئة
عمدا وانما فيحتمل القرعة لاستحالة الترجيح بغير مرجح ويحتمل عدم الحاجة
الى القرعة بل يقتل بواحد مجانا اذ لا تعلق لواحد بالاخر ويحتمل
قتله عن جميعهم وطالب القود قوله اذا ضرب الولي الجاني وتركه
ظنا انه مات فبرئ ففي رواية يقتص من الولي ثم يقتله الولي او
يتتاركا والراوي ابان بن عثمان وفيه ضعف مع ارسال الرواية
والوجه اعتبار الضرب فان كان سائغا لم يقتص من
الولي الرواية المشار اليها رواها الشيخ في التهذيب عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن ابراهيم بن عبد الله عن ابان بن عثمان عمن اخبره عن
احدهما عليهما السلام قال اتي عمر بن الخطاب برجل قتل اخا رجل فدفعه اليه وامره
بقتله فضربه الرجل حتى راى انه قتله فحمل الى منزله فوجدوا به رمقا فعالجوه
حتى برئ

حتى برئ فلما خرج اخذه اخ المقتول فقال انت قاتل اخي ولي
ان اقتلك فقال قد قتلتني مرة فانطلق به الى عمر فامره بقتله
فخرج وهو يقول يا ايها الناس قد والله قتلني مرة فمروا به
الى امير المؤمنين عليه السلام فاخبره خبره فقال لا تعجل عليه
حتى اخرج اليكم فدخل على عمر فقال ليس الحكم فيه هكذا فقال
ما هو يا ابا الحسن فقال يقتص هذا من اخ المقتول الاول
ما صنع به ثم يقتله باخيه فنظر انه ان اقتص منه اتى على
نفسه فعفى عنه وتتاركا والمصنف استضعف الرواية من
وجهين الاول من جهة ابان فانه كان ناووسيا الثاني
ارسالها والوجه عنده التفصيل وهو ان الولي ان كان
ضربه بما يسوغ له قتله به جاز له ان يقتله من غير ان يقتص منه كما لو ضرب
عنقه وظن انه مات والحال انه لم يمت وذلك لانه يجوز له
ازهاق نفسه فما فعله به كان مباحا ولا يتعقب
ضمانا وان كان ضربه بما لا يسوغ له كان للجاني ان يقتص
من الولي ثم يقتص الولي منه وهذا التفصيل موجب العلامة
قوله ولو قتل صحيح مقطوع اليد فاراد الولي قتله رد دية
اليد ان كانت قطعت في قصاص او اخذ ديتها وان شاء
طرح دية اليد واخذ الباقي وان كانت ذهبت من غير جناية
جناها ولا اخذ لها دية كاملة قتل قاتله ولا رد وهي رواية
سورة بن كليب عن ابي عبد الله عليه السلام تضمنت الحكم المذكور وهو
رد دية اليد على الجاني لسوغ القود منه الى الرواية المذكورة
مع انها مؤيدة بالنظر فانه لا يقتص للناقص من الكامل الا
بعد الرد كالمرأة من الرجل فههنا كذلك لانه يحتمل عدم الرد

لعموم قوله تع النفس بالنفس والحر بالحر ولان النفس بدلا
بانفراده ونقصان اليد يجري مجرى نقصان صفة
في الطرف وذلك غير مانع من القصاص في الطرف ولانه
لو قتل فاقد اليد خلقة قتل من غير رد مع تحقق النقصان
فكذا هنا قوله وفي جواز الاقتصاص قبل الاندمال تردد
اشهره الجواز هذا من قول الشيخ ره في ط بالمنع لما لا يؤمن
من السراية الموجبة لدخول الطرف في النفس فيسقط القصاص
في الطرف ومن قوله في ف بالجواز لاطلاق قوله تع
والجروح قصاص وقوله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم اتيا بالفاء الدالة على التعقيب
فيجوز الاقتصاص نعم يستحب التاخير والفتوى على الاصح
قوله كان للجاني ازالتها ليتساويا في الشين كما ذكره
المص ره وقيل لكونها ميتة ويتفرع على الخلاف
انه لو لم يزلها الجاني ورضي بذلك كان للامام ازالتها
لكن اختلف في العلة على القول الثاني لكونه حامل نجاسة
فلا تصح الصلوة لذلك قوله ويقطع عين الاعور بعين
ذي العينين وان عمي فكذا اقتص له منه بعين واحد وورد
نصف الدية قولا لان المروي الرد هنا مثلها الاول
ان جنى الاعور اما الذي له عين فتقلع عينا واحدا من
ذي العينين فان الاعور الجاني تقلع عينه وان صار اعمى
فان الحق اعماه ولقوله العين بالعين الثانية عكسه وهو ان
يقطع دون العينين عين الاعور فاتفق الاصحاب على

ان فيها

ان فيها الدية كاملة اي دية النفس لو كانت الجناية خطاء
وانه لو كانت الجناية عمدا قال كثير من الاصحاب انه
يكون مخيرا بين الدية والقصاص من ذي العينين
ولكن هل له المطالبة مع القصاص بنصف الدية ام لا
قال الشيخ ره في ط ونه والقاضي وجماعة الصدوق وف
في المقنع واختاره العلامة ره في لف لان في عينه
الدية كاملة كما قلناه فاذا اقتص عادت نصف الدية
كان له التفاوت والا لزم الظلم على المجني عليه ولما رواه
محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام
في رجل اعور اصيبت عينه الصحيحة ففقئت ان تفقأ
عين صاحبه ويعقل له نصف الدية وان شاء اخذ
دية كاملة ويعفو عن صاحبه ومثله روى عبد الله بن الحكم
عن الصادق عليه السلام وقال المفيد والشيخ ره في ف وابن ادريس
والمص ره في يع والعلامة ره في ير لا رد لقوله تع العين بالعين
فلو وجب معها شيء اخر ذلك والنص يلزم نسخها لان الزيادة
على النص نسخ على قول ذكر في الاصول ولاصالة البراءة من وجوب
الرد واجاب الاولون عن الاية بمنع العموم وان المفرد المعرف
باللام ليس للعموم كما تقرر في الاصول بل هو للجنس سلمنا لكن جاز تخصيص العام
بالدليل وقد بيناه سلمنا عدم التخصيص لكن الاية حكاية عن
حكم التورية وهي منسوخة وعن الاصالة بانها انما يكون حجة لو سلمت

[illegible]

عن المعارض وقد بيناه قال الشيخ ره في شرح حكم الاية تقرر
في شرعنا الرواية زرارة عن احدهما عليهما السلام بان هذه الاية
محكمة قال الشهيد ره وتدل على وجوب التزامنا بها قوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن الظلم
وضع الشيء في غير موضعه وهو حرام وتوكد واجب قلت فيه نظر
لجواز عطفه على اسم ان اي وكتبنا عليهم ان من لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الظالمون ولابن الجنيد هنا قول غريب وهو
ان الاعور اما ان يقطع عينا واحدا من الصحيح الجاني ويأخذ
نصف الدية او يقلع عينيه معا ويرد عليه خمسمائة دينار
وقيل عليه العينان اما ان يساويا عينيه او لا يعقل
الاول لا يرد على الجاني الا قطع وفيه نظر لان عدم المساواة
لا يمنع الاقتصاص فان الانثى يقتص لها من الذكر مع الرد
في موضعه والانثى غير مساوية للذكر قوله ومن الصبي ينتظر
فان عادت ففيها الارش والا كان فيها القصاص هذا قول
المفيد ره في غيره والشيخ ره في بعض وقال في ط الذي رواه
اصحابنا في كل سن بعير ولم يفصلوا يعني الى العود وعدمه وقال
ابن الجنيد ره ان نبتت ففيه بعير وان لم تنبت ففيها ديتها
وقال التقي في سن الصبي قبل ان يثغر عشر الدية وقال ابن حمزة
ان كانت اصلية وكان صغيرا وجب لكل سن بعير وقال ابن ادريس
ما قاله الشيخ ره في نهايته فهو مذهب جميع اصحابنا وما قاله في ط
لم يذهب به احد من اصحابنا اليه قال العلامة ره في لف وهو

اجهل منه

وهو اجهل منه وقلة تحصيله ومن اخل من تحقيقاته فانه
وذكره ابن الجنيد ره والتقي وابن حمزة وافتوا بما نقلنا
عنهم وقد روى الشيخ ره عن مسمع بن عبد الله عن الصادق عليه السلام
قال ان عليا عليه السلام قضى في سن الصبي قبل ان يثغر بعيرا
في كل سن وقال العلامة ره والاولى خلاف ذلك لان هذا
النقل وعمل اكثر الاصحاب اذا عرفت هذا فهنا
في سن الصبي قبل ان يثغر قال الامام اذا ثغر اي سقطت
اسنان اللبن ثم نبتت ثم جنى عليها بعد ذلك فلها
احوال الاول لا تعود اصلا بل تثبت لها اما القصاص
او الدية الثاني ان تعود متغيرة او ناقصة ففيه الارش
ومعناه هنا تفاوت ما بين قيمته بسن تامة وسن
متغيرة من الدية ويحتمل ان يقال تفاوت ما بين قيمته
بسن تامة وبسن متغيرة من الدية ويحتمل ان يقال
تفاوت ما بين دية لقلوع السن مدة ثم نبتت متغيرة
وبين كونه بسن في تلك المدة وبعدها غير متغيرة لانه
نقص حصل في تلك فلا يهدر الثالث ان تعود كهيئتها
فقال القاضي لا شيء للمجني عليه من قصاص ودية وقال المصنف
في يع والعلامة ره فيها الارش لان الجناية اقتضت نقصا
في المجني عليه فلا يهدر فهنا فوائد الاولى قيد العلامة ره
في سن الصبي بالعود السن وهو غريب لم يوجد ذلك التقييد
في كلام غيره ب قال الشيخ ره في ف اذا قلع سن مثغر كان له قلع

٥٥٨

سنه فاذا قلعه عاد من الجاني كان للمجني عليه ان يقلعه
ثانيا ابدا او مثله قال ابن حمزة واستدل الشيخ في ف باجماع
اصحابنا ومنع ذلك ابن ادريس فانه لا اجماع ولا قول
لاحد في المسئلة بل الاجماع انما هو في الاذن كما تقدم
لانها نجسة لا يجوز الصلوة فيها بخلاف السن فالتعدية
قياس مع وجود الفرق ولان السن الثانية هبة مجددة
من الله سبحانه واختار هذا المص في نع وقال العلامة
في لف بقول الشيخ رادا على ابن ادريس قوله وانه لا استبعاد
في ذلك فان القصاص ينفي المماثلة فلما عدم سن المجني عليه
كذا يجب عدم سن الجاني الثالث قال الشيخ في ف اذا قلع
سن صغير واخذ ديتها ثم نبت السن لم يجب عليه رد
الدية لعدم الدلالة وقال القاضي عليه رد الدية واختاره
العلامة في لف الاول لجريان العادة بعدم العود
فاذا عادت كانت هبة من الله مجددة والدية انما تجب
للمقلوع الرابع قال القاضي لو اقتص المجني عليه ولم يثبت
منه كان عليه دية سن الجاني في التي اخذها قصاصا
وليس عليه هو قصاص في ذلك والوجه من انها
عند هبة مجددة فليس عليه شيء للجاني الخامس لو مات
المجني عليه قبل العود فان كان بعد الياس استحق
الوارث القصاص والدية وان كان قبل الياس فلهم
الارش لامكان العود الذي يجب معه الارش كما
تقدم قوله ولو قطع كفا مقطوع الاصابع ففي رواية
يقطع

٥٥٩

يقطع كف القاطع ويرد عليه دية الاصابع الرواية عن
سهل بن زياد عن الحسن بن العباس عن الحرث عن ابي جعفر
الثاني عم وعمل بها الشيخ في يه وف وقال في ط ليس له اخذ
الدية الا ان يكون المقطوع اخذ ديتها او قطعت في قصاص
اما لو ذهبت بافة سماوية فلا يعطي شيئا والمص استضعف
الحكم المذكور اما لضعف الرواية بسبب سهل بن زياد او للاية
لاختلاف بيننا انه لا يقتص للناقص من الكامل وغير ما تقدم
قوله ولا يقتص من لجاء الى الحرم هذا الحكم اجماعي والحق الشيخان
مشاهد الائمة عليهم السلام وهو قريب اما اولا فلما ورد عنهم
ان بيوتنا مساجد واما ثانيا فلتواتر من دفع العذاب
الاخروي عمن يدفن بها فالدنيوي اولى واما ثالثا
فلان ذلك مناسب لوجوب تعظيمها واستحباب المجاورة بها
والقصد اليها كتاب الديات الديات جمع دية
بتخفيف الياء ولا يجوز تشديدها وسميت دية لانها تؤدى
عوضا عن النفس وقد تسمى لغة عقلا لمنعها من التجري
على الدماء ولان من معاني العقل المنع وقيل لانها تعقل لسان
ولي المقتول وتسمى ارشا ما تسمى باسم المسبب وكان في حكم التورية
شرع القصاص لا غير وفي الانجيل الدية لا غير فجاء الاسلام
في هذا الشرع الشريف موضعه وموضعها للاخر قوله ودية العمد
قال الشيخان دية العبد الف دينار جيادا ان كان القاتل من اصحاب
الذهب او عشرة الاف درهم ان كان من اصحاب الورق جيادا

اومائة من مسان الابل ان كان من اصحاب الابل او مائتا
بقرة ان كان من اصحاب البقر او الف كبش ان كان من
اصحاب الغنم او مائتا حلة ان كان من اصحاب الحلل قال
العلامة ره في المختلف الكلام هنا يقع في امرين الاول
هل هذا التنويع واجب او تخيير على ان معناه ان صاحب
الذهب يجوز له العدول عنه الى باقي الاجناس غيره
وكذا الباقين ام لا الظاهر هذا الكلام يقتضي المنع
وفي رواية ابن الفضل عن الصادق ع ما يدل على التخيير
والوجه التخيير كما في زكوة الفطرة وخصوص كل جنس بنوع
على وجه الاستحباب الثاني انه هل يعتبر في الاجناس
التساوي بين متساوية قيمتها احدها قال في ط يعتبر
قوله وليس بعضها بدلا عن بعض بل كل واحد بدل
عن النفس سواء كانت بقيمة الابل او دونها او فوقها
وهذا يدل على كون العبارة الاولى الاستحباب في رواية
ابن سنان الصحيحة عن الصادق ع عن امير المؤمنين عليه السلام
الى ان قال وقيمة كل بعير مائة وعشرون درهما او عشرة دنانير
ومن الغنم قيمة كل ناب من الابل عشرون شاة
بين الاصحاب ان قيمة كل واحد من الابل عشرة دنانير
والشاة دينار قوله وفي دية شبه العمد روايتان
اشهرها ثلاث وثلثون بنت لبون وثلث وثلثون
حقة واربع وثلثون طروقة الفحل هذا الذي ذكره المصنف
وجعله اشهر الروايتين

وجعله اشهر الروايتين لم نقف على رواية به نعم هو قول
الشيخ ره في يه هنا وفي يب والذي وقفنا عليه في هذا
القسم روايتان احديهما رواية ابي بصير ثلث وثلثون
حقة وثلث وثلثون جذعة واربع وثلثون ثنية
طروقة الفحل وعمل بها المفيد ره وسلار والتقي والثانية
عن ابن سنان عن الصادق ع عن علي ع اربعون خلفة
ثنية الى بازل عامها وثلثون حقة وثلثون بنت
لبون وعمل بها الصدوق ره وقال الشيخ ره في الاستبصار
الامام مخير في ذلك وذلك جمع بين الروايات قوله وقال
المفيد يستأدي في سنتين نسبه الى المفيد لعدم وقوفه
على رواية به فعلى هذا يكون تخفيفه عن دية العمد في
امرين الاول في اسنان الابل فانها في العمد كلها مسنات
اي كبيرة وهنا ... الثاني في مدة الاستيفاء فانها
هناك سنة وهنا سنتان قوله وفي دية الخطاء المحض
روايتان اشهرها عشرون بنت مخاض وعشرون ابن لبون
وثلثون بنت لبون وثلثون حقة هذه رواية ابن سنان
عن الصادق ع عن علي ع والاخرى عن العلاء بن الفضيل عن الصادق ع
مائة من الابل خمس وعشرون بنت مخاض وخمس وعشرون بنت لبون
وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة واختار المصنف ره في النهاية مذهب
الشيخين والصدوق في المقنع وسلار والتقي وعليه الفتوى
قوله وهل يلزم مثل ذلك في الحرم قال الشيخان نعم ولا اعرف الوجه

يمكن توجيه كلام الشيخين بما تقدم من وجوب الاحتياط
والتعظيم وتضعيف ككفارة الصيد في الحرم وكل ذلك بناء على
التضعيف ومن اصالة البراءة الذمة من الزائد على
ثمانمائة درهم الدية المقررة شرعا قوله وفي دية الذمي روايات والمشهور
ثمانمائة درهم فيه روايتين الاول رواية ابن مسكان
عن الصادق عليه السلام الثاني عن ابان بن تغلب عنه عليه السلام
ايضا كدية المسلم الثالث رواية ابي بصير عنه ع ايضا
الا فدرهم وحمل الشيخ هاتين الروايتين على من اعتاد
قتل اهل الذمة فان للامام ان ياخذ بما يراه اردع ولا ينقص
عن ثمانمائة درهم قوله وفي ولد الزنا قولان اشبههما
ان ديته كدية المسلم الحر وفي رواية كدية الذمي وهي ضعيفة
قد تقدم الاخبار بان ولد الزنا انه مسلم فهو كسائر
المسلمين الا ما اخرجه الدليل لمنع قبول الشهادة والصلاة خلفه
وذلك لا يمنع من الحكم باسلامه كما لا يمنع ذلك في ولد
اذا كان فاسقا فعلى هذا ديته دية الحر المسلم وهي ما نقله وقال
الصدوق في المقنع والمرتضى رحمهما الله ديته دية الذمي والرواية
المشار اليها وهي ما رواه جعفر بن بشير عن بعض رجاله عن الصادق ع
ومثلها رواية عبد الرحمن بن عبد الحميد عن بعض مواليه عن الكاظم ع
وهما ضعيفتان لارسالهما وحكم ابن ادريس بانه لا دية له اصلا
للحكم بكفره الموجب لعدم دية المسلم واستضعافا للروايتين الموجبة لدية
دية الذمي واعتمادا على اصالة البراءة المقتضية عدم شغل الذمة بشيء في
الاسلاف

ومثلها روى ليث المرادي عنه ع وغير ذلك من الروايات الثاني صح

او الاستيلاد ممنوع قوله ام ولد على التردد الكلام هنا
ظاهر في العهد ولم يسبق له في هذا الكتاب كلام في جنايتها
وتعلق الارش برقبتها وانه هل يجوز تسليمها الى المجني عليه
ام لا حتى يكون ذلك هو المعهود فيحمل الالف على ذلك بان ذلك
اشارة الى ام الولد هل تسترق وتباع ام لا وقد تقدم
وهذا ايضا غير صحيح فانه لم يسبق له في باب الاستيلاد
شيء من ذلك بل جزم بانها لا تباع الا في ثمن رقبتها
مع اعسار مولاها به في غير تردد وكذا لم يذكر ترددا
في هذه المسئلة في موضع من هذا الكتاب نعم تردد في بيع
هذه في مواضع التحرير جعل العهد راجعا الى كتاب اخر اذا عرفت ذلك
فيمكن ان يكون منشأ تردده من عموم النهي عن بيع امهات
الاولاد وعليه فيشمل محل النزاع من بقاء الرق الموجب
لتعلق الارش برقبة الرقيق الجاني وهو اجماعي فيقتضي جواز
تسليمها الى المجني عليه وذلك هو المطلوب والنظر الثاني في موجبات
الضمان الخ قوله فالطبيب يضمن في ماله ما يتلف بعلاجه ولو ابرأه المريض
او الولي فالوجه الصحة لامساس الضرورة الى العلاج ويؤيده رواية
السكوني عن ابي عبد الله ع وقيل لا يصح لانه ابراء عما لم يجب هنا فوائد
الاول انه يجوز العلاج للامراض اما اولا فلوجوب دفع الضرر عن النفس
عقلا واما ثانيا فلعموم قوله تعالى وما ان الذي انزل الداء
وقوله صلى الله عليه وآله الشفاء في ثلث اية من كتاب الله ولعقة من عسل
وشرطة حجام واما ثالثا فللاجماع على ذلك الثاني الطبيب القاصر المعرفة ضامن
لما يتلف بعلاجه اجماعا وكذا العارف اذا عالج صبيا او مجنونا او مملوكا من غير اذن

من الولي والمالك وعالج عاقلاً حراً من غير اذن منه الثالث لو
اذا عالج حراً عاقلاً او ادنا او احد الثلثة مع اذن الولي فيخطي هل
يضمن ام لا قال الشيخان والتقي وسلار نعم لحصول التلف مستنداً
الى فعله ولا يطل دم امرئ مسلم ولما رواه الصفار عن ابراهيم بن هاشم
عن النوفلي عن السكوني عن الصادق ع ان علياً ع ضمن ختاناً
قطع حشفة غلام قال المص ره في النكت الاصحاب مجمعون على ان الطبيب
يضمن ما يتلف بعلاجه وهو الاصل في الجد والاجماع المنقول
بالواحد حجة عند الاكثر والرواية المذكورة وان كانت ضعيفة
فالنظر مؤيد لضعفها وقال ابن ادريس لا ضمان لانه فعل سائغ
ماذون فيه فلا يستعقب ضماناً والرواية من الاحاد مع ضعفها
وعلى تقدير العمل بها تحمل على حصول التفريط لان قطع غير ما
منه فان الحشفة غير محل الختان الرابع لو اخذ الطبيب البراءة
من المريض الحر العاقل او من وليه او غيره هل يكون ذلك مسقطاً
للضمان ام لا قال الشيخان واتباعهما نعم لان الضرورة ماسة
الى العلاج فلو لم يشرع الضمان لما تحقق الفرض لجواز امتناع الطبيب
عن العلاج لما يستعقبه من الضمان وللرواية المذكورة عن الصادق ع
عن علي ع انه قال من تطبب وتبيطر فليأخذ البراءة من وليه
والا فهو ضامن وانما ذكر الولي لانه هو المطالب على تقدير
التلف فلما شرع الابراء قبل الاستقرار لمكان الضرورة صح والجامع
بثبوت المطالبة تنقل بما نقع البراءة منه قال المص ره في النكت
لا استبعد ابراء المريض لانه فعل ماذون فيه والمجني عليه اذا اذن
سقط في الجناية سقط الضمان فكيف باذنه في المباح الماذون في فعله
وقال ابن ادريس

بسم الله خير الاسماء ... وحشرك محمد وعترته الطاهرين المعصومين

فقال ابن ادريس لا يكون ذلك مسقطاً للضمان لو قلنا لانه
ابراء من حق قبل ثبوته وقد اجمعنا على بطلان ما هذا شانه
والفتوى على الاول لما قلناه من الضرورة الخامس الضمان اذن ذكره
في مال الطبيب لانه شبيه عمد لتحقق القصد الى الفعل لا الى القتل
قوله والنائم اذا انقلب على انسان او فحص برجل فقتل ضمن
في ماله تردد الضمان في الجملة لا كلام فيه وانما التردد في محل
الضمان هل هو النائم لانه شبيه عمد كما قاله الشيخ او العاقلة
لانه خطاء محض اذ لا قصد للنائم واختار المص ره في نع
والعلامة ره في عد الثاني وعليه الفتوى قوله اما الظئر
فان طلبت بالمظائرة الفخر ضمنت الطفل في مالها اذا انقلبت
عليه فمات وان كان للفقر فالدية على العاقلة في هذه المسئلة
للاصحاب اقوال الاول قول المفيد ان الدية في مالها مطلقاً
وكذا كل من انقلب في منامه على غيره فمات الثاني قول العلامة
ان الدية على العاقلة الثالث قول الشيخ وهو التفصيل الذي ذكره
في الكتاب اعتماداً على رواية عبد الرحمن بن سالم عن الباقر ع
واختار العمل بها المص ره هنا وفي نع قال في المختلف ان صحت
تعين العمل بها والا فالاولى ان الدية مغلظة على العاقلة فان
النائم لا قصد له وطلب الفخر لا يخرج الفعل عن كونه خطاء او
عمد لان ذلك الى المقصود والدافع وعدمه قوله ولو اعنف
بزوجته جماعاً او ضماً فماتت ضمن الدية وكذا الزوجة وفي خبر ان كانا
مأمونين فلا ضمان مع ان في الرواية هذه فيه قول الاول قول المفيد في ذلك الدية مغلظة ضعف

لكن لا قود فيه لانه لا يجعل الدية عمد وفي القود الثاني
قول المصنف ره والعلامة ره وهو ضمان دية شبيه العمد
فالاجنبيان الملقيان لها مضمونة وهي غير عمد محض واما
كونه شبيه عمد فلان الاصل عدم القصد الى القتل
فيجب الدية على الفاعل منهما وبرقا اصلا الثالث وهو
قول الشيخ وهو انهما ان كانا مامونين فلا شيء عليهما
وان كانا متهمين فعلى الفاعل الدية والمستند رواية
الصلت وق ره في المقنع عن الصادق ع قال ابن ادريس ره
المتهم لا يفيد الا الكوت لصلت ورد القتل منه قطعا
والفتوى على ما قاله المصنف ره قوله ولو دفع دافع فالضمان
على الدافع وفي يه دية المقتول على الدافع ويرجع بها
على الدافع اعتمد فيه على رواية عبد الله بن سنان عن
الصادق ع وما ذكره المصنف ره انسب لان الدافع هو القاتل لانه ثبت
في كلامهم من ان المتولدات مستندة اليها اما المدفوع
لزمان فلا كلام في ان ديته على الدافع قوله ولو ركبت جارية
جارية اخرى فنخستها ثالثة فقمصت فصرعت الراكبة
قال في يه الدية بين الناخسة والقامصة نصفان وفي
عليها ثلثا الدية ويسقط الثلث لركوبها عبثا والاول
رواية ابي جميلة عن سعد عن الاصبغ قال قضى علي ع وفي ابي
جميلة ضعف.

وفي ابي جميلة ضعف وما ذكره المفيد ره خرج منا خرج وجهها
ثالثا فاوجب الدية على الناخسة ان كانت ملجئة وعلى القامصة
ان لم تكن ملجئة وفي هذه المسألة اقوال خمسة ذكر المصنف ره منها
ثلثة الاول قول الشيخ ره في يه واتباعه مستند الى رواية ابي
جميلة وهو ضعيف اسمه المفضل بن صالح كان يضع الاحاديث
الثاني قول المفيد وبيانه انه يسقط الثلث بفعل الراكبة
واختاره المصنف ره وقال في النكت ابو جميلة لا يعمل على ما ينفرد
به فاذن روايته ساقطة ولا وجه لما ذكره الاصحاب
غير المفيد لان التلف حصل بالاسباب الثلثة فيثبت الحكم
الثالث قول ابن ادريس ره وهو التفصيل الى الالجاء وعدمه
قال الشهيد ره وهو مشكل فان الاكراه على القتل لا يسقط
الضمان ثم الحكم بوجوب الدية اشكال من حيث ان العوض
ربما كان يقتل غالبا فيجب القصاص الرابع قول الراوندي وهو
ان كانت الراكبة بالغة مختارة فكما قال المفيد وان كانت صغيرة
او مكرهة فكما قال الشيخ وهو محاولة للجمع بين القولين الخامس
قول المتقي ونقله ابن زهرة وهو ان يكون الركوب ان كانت
باجرة فالدية نصفان وان لم يكن باجرة فهي اثلاث ويسقط
ما فعل الراكبة وهو ايضا محاولة للجمع بين القولين وهذا التفصيل
وهو انه ان كان الركوب عبثا فكما قال المفيد وان كان لغرض
صحيح فان القامصة ملجئة فالدية على الناخسة وان كانت غير ملجئة
فالدية عليها قوله واذا اشترك في هدم الحائط ثلثة فوقع على احدهم

فمات ضمن الآخران ديته وفي الرواية ضعف والاشبه
ان يضمن كل واحد ثلثا ويسقط ثلث لمساعدة التالف
الاول قول الشيخ ره استنادا الى رواية ابي بصير عن الصادق ع
قال قضى امير المؤمنين ع في حائط اشترك في هدمه ثلثة
نفر فوقع على واحد منهم فمات قال يضمن الباقيان ديته
لان كل واحد ضامن لصاحبه والثاني قول ابن ادريس ره
واختاره المصنف ره والعلامة ره ووجهه انه تلف بفعل الميت
وفعل الآخرين فيسقط ما قابل فعله والا لزم ان يضمن
الشريك في الجناية جناية شريكه وهو باطل لقوله تع ولا تزر
وازرة وزر اخرى قوله من دعا غيره فاخرجه فقتله على غيره
البينة فهي القود تردد اشبهه انه لا قود وعليه
ولو وجد ميتا ففي لزوم الدية قولان اشبههما اللزوم
فان لم يعد الى المنزل ولا شك ان مع رجوعه الى المنزل
سالما يخرج من ضمانه والبحث انما هو في عدم رجوعه
واقسام نفي هذا المركب ثلثة الاول ان لا يوجد ولا يعلم
لخبره الثاني ان يوجد مقتولا الثالث ان يوجد ميتا ففي
الاول لا خلاف ان يضمن ديته اذا لم يعترف بقتله ويكون
الدية في مال المخرج سواء ذكرا او انثى حرا او عبدا واجماع
الفقهاء على ان الحر لا يضمن لا اثباتا لتلك الخروج هذا الحكم
بالنص وان عدم ضمان الحر مشروط بعدم الاخراج ليلا
وفي الثاني اما ان قتله على غيره ويقيم بذلك بينة او لا
ان كان الاول خرج من ضمانه وحكم بالقود على ذلك الغير وكذا
لو علم

لو علم تلفه بسبب غير صادر من الداعي وان كان الثاني وهو ان
لا يدعي قتله على غيره او ادعى لكن لا بينة له بذلك فهل انفاذ
تردد المصنف ره والعلامة ره في ذلك من حيث انه مضمون عليه
والضمان يكون بالمثل فيكون هنا بالقود وهو قول الشيخ ره
في يه ومن اصالة البراءة وكون الدماء مبنية على الاحتياط
التام اعم من ان يكون بالقود او الدية ولا دلالة للعام على
الخاص فلا قود فيكون عليه الدية وهو المطلوب وهو مصحح
المصنف ره في يع وفي الثالث اي وجد ميتا الاختلاف انه لا قود
هنا واختلف في الضمان بالدية فقال الشيخان بذلك للاجماع
على كونه مضمونا وليس بالقود اجماعا فيكون بالدية والاخر
مضمونا فلا اختلاف وقال ابن ادريس لا دية ايضا الاصالة البراءة
والحكم بالضمان يمكن تنزيله على عدمه او وجوده مقتولا اما مع
وجوده ميتا فلا لجواز موته حتف انفه واختار المصنف ره هنا لزوم
الدية لئلا يطل دم امرئ مسلم واختاره في يع قول ابن ادريس ره
وهنا فوائد الاولى روى عمرو بن ابي المقدام عن الصادق ع انه قال
رسول الله صلى الله عليه وآله كل من طرق رجلا بليل فاخرجه من منزله
فهو له ضامن الا ان يقيم البينة انه رده الى منزله وعن عبد الله بن
ميمون عن الصادق ع انه اذا دعى الرجل اخاه بالليل فهو ضامن له حتى
يرجع الى بيته الثانية قال العلامة ره في لف ان لم يظهر له خبر البتة
ضمن ديته وان وجد مقتولا فتقتل به مع التهمة القسامة الا ان يقيم
انه غيره قاتله فان وجد ميتا وادعى موته حتف انفه فان كان
لوث ضمن مع القسامة والا فلا كما قاله ابن ادريس ره الثالث لو اراد
بالدعاء لم يخرج عقيب دعائه معه هل يسقط هذا الحكم ثم ضمانه عدم السقط

لعموم النص ويحتمل السقوط لعدم التهمة وان كان لم يبلغ الدعوى

الرابع لو ادعى غير مخرج هو لا كلام في عدم السماع الحكم في غيره

المدعى لعدم تناول النص له الخامس لو كان المدعى جماعة تواعدوا

الذين بينهم كما لو اشتركوا في الجناية وكذا لو كان المدعى

جماعة ضمن الدافع دية كل واحد منهم باستقلاله قوله لو دخل

لص فجمع متاعا ووطئ صاحبة المنزل قهرا فثار ولدها

فقتله اللص ثم قتلته المرأة ذهب دمه هدرا وضمن مواليه

دية الغلام وكان لها اربعة آلاف درهم في تركته المكابرة

فاعلى فرجها وهي رواية عبد الله بن طلحة عن الصادق عليه السلام

تضمنت هذه الواقعة احكاما ثلاثة الاول ان دمه ذهب

لكونه محاربا فاقتحم المال ولم يكن نزع المال منه الا بقتله

منه الا بقتله لا لكونه قصاصا من الولد والا لما ضمن الاولياء

الدية الثاني انه لا اولي اللص يضمنون دية الغلام وذلك

لفوات محل القصاص بما قلنا من ان قتله لمحاربته فان

القتل خطاء فالضامن العاقلة وان كان عن خطاء فالضامن

الوارث فالمراد بالمولى حينئذ ما يعمهما الثالث انه يجب

في تركته اربعة آلاف درهم عوضا عن مكابرتها على فرجها

ويظهر من ذلك ان مهر المثل لا يتقدر بخمسمائة درهم حين

دينار اذا وقع على وجه الجناية كما هو المفروض هنا وبتقرير

ذلك كان مهر مثلها اذا عرفت هذا فالرواية رواها

الشيخ في التهذيب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن حفص

عن عبد الله بن طلحة عن الصادق ع قال سألته عن رجل سارق دخل على امرأة

ليسرق

ليسرق متاعها فلما جمع الثياب تابعته نفسه فكابرها على نفسها

فواقعها فتحرك ابنها فقام فقتله بفاس كان معه فلما فرغ

حمل الثياب وذهب ليخرج حملت عليه بالفاس فقتلته فجاء

اهله يطلبون بدمه من الغد فقال الصادق ع اقض على هذا

كما وصفت لك فقال يضمن مواليه الذين طلبوا بدمه

دية الغلام ويضمن السارق فيما ترك اربعة آلاف درهم

لمكابرتها على فرجها انه زان وهو في ماله غرامة وليس عليها في قتلها

اياه شيء لانه سارق وقد ذكرنا بتعليل ما تضمنته هذه

الرواية قوله وعند في امرأة ادخلت الحجلة صديقا لها ليلة

بنائها فقتل هو زوجها فقتله الزوج فقتلت المرأة

الزوج ضمنت دية الصديق وقتلت بالزوج والوجه ان دم

الصديق هدر وهذه الرواية رواها الشيخ في التهذيب عن

عبد الله بن طلحة بالسند المذكور انفا وهي ضعيفة لان عبد الله

بن طلحة مجهول وما تضمنته من الحكم ظاهر عدا ان الصديق في تردد

فيضمنها دية الصديق من انها غارة له فيلزمها ضمانه لانها

سبب ومن انه دخل دار الزوج اولا وايضا هو محارب

يجوز دفعه بقدر الامكان فاذا ال الدفع الى قتله لم يكن مضمونا

وقال في النكت ان هذا الحكم مقصور على هذه الواقعة لعدم عموم

اذا عرفت هذا فالتذكرة في هذه المسئلة من الغريب فيقول قال

الجوهري يقول بنى بها على اهله والعامة يقول بنى باهله وهو

خطاء والاصل ان الداخل باهله كان ضرب عليها الميلد حوله
فقيل لكل داخل باهله بانٍ وقال ايضا الحجلة بفتح الجيم واحدة
حجال العروس وهي بيت يزين بالثياب والاسرة والستور
وقال المصنف في النكت هي الستر والخيمة التي تضرب للنساء
في السفر ولعله وقف على ذلك في بعض كتب اللغة وقال ابن
ادريس عقيب كلام الجوهري لا يظن ان الحجلة السرير وتفصيل
كلام الجوهري الحديث المشهور اعتبره وهو يلزم من الحجال
قوله لو شرب اربعة فسكروا فوجد جريحان وقتيلان ففي رواية
محمد بن قيس ان عليا عليه السلام قضى بدية المقتولين على المجروحين
انها قضية في واقعة وهو اعلم بما اوجب ذلك الحكم والروايتان
رواهما الشيخ في يب فالاولى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب
عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى علي ع
في اربعة شربوا مسكرا فسكروا فاخذ بعضهم على بعض السلاح
فاقتتلوا فقتل اثنان وجرح اثنان فامر بالمجروحين فضرب
كل واحد منهما ثمانين جلدة وقضى بدية المقتولين على المجروحين
وامر ان تقاس جراحة المجروحين فترفع من الدية
ولئن مات احد المجروحين فليس لاحد من اولياء المقتولين
شيء والثانية عن النوفلي عن السكوني عن الصادق ع قال كان قوم
يشربون فيسكرون فيتباعجون بسكاكين كانت معهم فرفعوا
الى امير المؤمنين عليه السلام فسجنهم فمات منهم رجلان وبقي رجلان فقال
اهل المقتولين اقدهما من صاحبينا فقال عليه السلام للقوم ما ترون
قالوا

قالوا نرى ان تقيدهما فقال عليه السلام فلعل ذينك
الذين ماتا قتل كل واحد منهما صاحبه قالوا لا ندري
فقال عليه السلام اجعلوا دية المقتولين على قبائل الاربعة
واخذ دية جراحة الباقيين من دية المقتولين قال الشيخ
في يب وذلك اسماعيل بن الحجاج بن ارطاة عن سماك
بن حرب عن عبيد بن الجعد قال كنت [illegible] فقضى
عليه السلام بهذه القضية فيما اذا وقع هذا فالاصحاب
عملوا بالرواية الاولى وحكي ان ابن الجنيد قال لو تجارح
اثنان فقتل احدهما قضي بالدية على الباقي ووضع منها
ارش الجناية عليه قال الشهيد لو ان العمل بهذه الرواية
مشكل فانه اذا حكم باخذ دية الجراح شكل ايضا فان موجب
العمد القصاص ولكن الاشكال في اهدار دم المجروحين لو ماتا
وكذا في كلام ابن الجنيد اشكال استغراق الجراحة للدية
عقيب حكاية الرواية هذه الاحتمالات في حكاية الواقعة
توجب توقفا والاصل انه حكم خاص في واقعة خاصة فلعله عليه السلام
اطلع على ما يقتضي الحكم بذلك فلا يلزم التعدية لان الفعل لا عموم له
وقال ابن ادريس تقتضي اصول المذهب ان القاتلين يقتلان بالمقتولين
فان اصطلح الجميع على اخذ الدية اخذت كاملة من غير نقصان لان في
ابطال القود ابطالا للقولين واما نقصان الدية فعلى من حكم
بين القصاص واخذ الدية وذلك في الفعل هل هو
فالذي يظهر انه عليه السلام اعلم يحكم بالقود وحكم بالدية بناء

على ان عمل الكوان توجب الدية كما هو مقرح العلامة ثم فى عدل لا تبوع
العمد بالقصد الى القتل والسبب فيبطل كلام ابن ادريس وتكال الشهيد
لكن العلامة ثم جعل الدية فى مال الاسقاط القود عنه للشبهة فلا اقل
من وجوبها فى مال الثلاثة لا يطل دم المسلم ويحتمل ثبوتها فى مال العاقلة لا
تعلقها بماله القصد الى الفعل وهو منتف فيكون كالخطأ فالرواية
الاولى تؤيد قول العلامة ثم والثانية تؤيد الاحتمال فان اريد
دلالتها على الاحتمال فنقول يمكن ان يكون فى الاولى حذف
مضاف ونقر المجروحين بصيغة الجمع بكسر الجيم اى على قبائل المجروحين
ويكون قد نقص المقتولين نحو جرحين تغليبا الاستلزام القتل
الجرح من غير عكس وحينئذ يرد سؤال وهو لم كانت الدية
على قبائل الاربعة فنقول انه لما امكن ان يكون كل واحد من
المقتولين قد قتل صاحبه كما نبه عليه السلام ويمكن ايضا ان يكون
الجارحان قتلاهما او احدهما احتاط عليه بوضع الدية
على القبائل ولذلك دفع دية الجراحة من دية القتل واما هذا
دم المجروحين لو مات احدهما فاما العلاج العلم باستناد ذلك
الى سراية الجراحة او لاصالة البرائة الا مع التحقيق بسبب التعلق ليس
حاصلا وان قلنا ان عمد السكران يوجب القود لان الشارع
نزله منزلة العاقل فى كثير من الاحكام قلنا انما حكم بالدية لان
القود مبنى على يقين السبب هو منتف هنا لما ذكرناه من عدم العلم
بالقاتل يقينا حتى يقاد منه وحينئذ لا وجه ايضا لقول ابن ادريس
والشهيد قوله وكان فى القراءات سنة غلمان فرق واحد فشهد
اثنان منهم على الثلثة انهم غرقوه وشهد ثلثة على الاثنين ففى رواية
الكوفى

السكونى ومحمد بن قيس جميعا عن ابى عبد الله وعن ابى جعفر عليه السلام
ان عليا عليه السلام قضى بالدية اخماسا بنسبة الشهادة وهى
متروكة وان صح النقل فهى واقعة فى عين فلا يتعدى لاحتمال
ما يوجب الاختصاص الرواية الاولى عن على بن ابراهيم
عن ابيه عن النوفلى عن السكونى عن الصادق عليه السلام والثانية
عن الحسين بن سعيد عن ابى نجران عن عاصم بن حميد عن
محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام والشيخ اوردها فى نهاية هذه
المسئلة بصيغة الرواية وكذا المصنف ثم والعلامة ثم لا غلى ثم
الفتوى وافتى بها القاضى وقال ابن ادريس الغلمان ان كانوا
صبيانا وهو الظاهر فلا تقبل شهادتهم هنا واورد المصنف
فى النكت هذا وزاد انهم متهمون فى الشهادة ثم قال الوجه
ذلك اختصاص هذا الحكم بهذه الواقعة لاحتمال علم على عليه السلام
بما يوجب ذلك الحكم فلا يعدى حكمها الى غيرها وهنا فائدة
عنها المصنف ثم وهو لم اورد الاصحاب مسائل فى هذا بصيغة
الرواية كهذه وما تقدم من رواية عبد الله بن طلحة وغيرها اجاب
بوجوه الاولى انه ليس على المصنف ثم ايراد فيما يخرجه من العبارة
ليلزم موافقة من يفرح الثانى لعله راى فى بعض الروايات
انه اخلص فى العبارة وانهض بالمقصود فاقتصر عليه الثالث فلا
يكون مضمون الرواية اختياره فيورد ها ضبطا للفتوى بالرواية
الرابع فلا يكون الفتوى معلومة من فحوى الراوى لا منطوقها
فلو اقتصر على الفتوى لم يدر السامع من نقلها فيورد الرواية
ليهتدى الى سرع الحكم الخامس لينبه على السند وليعرف

هل هو حجة في نفسه او ليس بحجة قال ولكن في هذه الوجوه مجمع بين تقوية
بعضها لبعض واثبات توجيه دون وجه البحث الثاني في التسبيب الى
قوله ومنه نصب الميازيب وهو جائز اجماعا وفي ضمان ما يتلف
قولان احدهما لا يضمن وهو اشبه وقال الشيخ يضمن ما يتلف به
الكوفي في القول بعدم الضمان للمفيد واختاره ابن ادريس وهو
نظرا الى ان الاباحة لا تستعقب ضمانها وقد نقل جواز
نصب الميازيب اجماعا والشيخ عول في الضمان على ان الجواز
مشروط بعدم الايذاء وحصول السلامة وعلى الرواية المذكورة
عن النوفلي عن السكوني عن الصادق ع قال قال رسول الله ص من اخرج
كنيفا او ميزابا او اوقف دابة او حفر بئرا في طريق
المسلمين فاصاب شيئا فعطب فهو له ضامن واستدل في الخلاف على
الضمان باجماع الامة مع ان الاجماع غير متحقق خصوصا مع مخالفة
المفيد له والرواية ضعيفة بالسكوني مع صحتها تحمل على موضع المنع
فان جواز نصب الميازيب مشروط بعدم تعويق المارة وعدم اصابة
الحاصل ولا الوكاف للمطر وكذلك لو اخرج روشنا او ساباطا
فسقط منه خشبة فاتلفت ضمن نصف الدية
وقال الشيخ ان سقطت الخشبة باجمعها
وهو الكائن في الملك لان التلف حصل من امرين احدهما مباح
والآخر الخارج عن ذلك الكائن في الملك الذي هو
محظور فيضمن ما حصل بسببه ولو وقع الخارج خاصة فالوجه
كمال الدية لتمحض الهلاك من المحظور خاصة واختاره العلامة
في عد واختار المصنف في النافع عدم الضمان مع القول بجوازه وضابطه
ان كل ما للانسان احداثه في الطريق لا يضمن ما يتلف بسببه ويضمن
ما ليس له احداثه

ما ليس له احداثه قوله والوجه اعتبار التفريط في الاولى القول
بضمان صاحب الداخلة على المدخول عليها او عدم ضمانه
المدخول عليها الوجه ان الداخلة للشيخ مطلقا القول والمصنف
لم يرض ذلك بل قيد الضمان بالتفريط وهو حسن قوله ولو اركب
مملوكه دابة ضمن المولى ومن الاصحاب من شرط في ضمان المولى جناية المراد
ان يكون المركب هو المولى لا غيره وشرط ابن ادريس في ضمان المولى
امرين احدهما اصغر المملوك فانه لو كان كبيرا تعلقت الجناية برقبته
وثانيهما ان يكون الجناية على نفس ادمي لا على مال الغير فوليهم لا
تعقل العاقلة اتلاف مال واستحسنه المصنف في النافع وقال الشيخ العبد
الوجه لا بل يبيع بدلا اعتق وهو جيد لان الاستيفاء
اضرار بالسيد من غير جناية منه البحث الثالث في تزاحم الموجبات
قوله ولو جهل المباشر حال السبب ضمن المسبب كمن غطى بئرا حفرها في غير
ملكه ودفع غيره ثالثا فالضمان على الحافر على تردد جزم الشيخ في
بضمان الحافر هنا من غير تردد وهو الوجه لضعف ضمان المباشر بسبب جهله
وانما تردد هنا من حيث عموم اذا اجتمع المباشر والسبب كان الضمان على المباشر
وقد عرفت ضعفه قوله ومن الممنوعات تبية الاسد والزبية حفرة يقع
فيها واحد وتعلق باخر والثاني بثالث وجذب الثالث رابعا فاكلهم
الاسد الزبية بالزاي المعجمة المضمومة والباء بعدها الياء قال
الجوهري الزبية الرابية لا يعلوها الماء وفي المثل قد بلغ السيل الزبى
حفرة تحفر للاسد سميت بذلك لانهم كانوا يحفرونها في موضع عال الزبية
في زبيت زبية فاصطيد وقد ذكر المصنف لصورة الواقعة وكانت

فدم من النبض قوله فيه روايتان احديهما رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر ع
قال قضى امير المؤمنين ع في الاول فريسة الاسد واغرم اهله ثلث الدية
للثاني وغرم الثاني لاهل الثالث ثلثي الدية وغرم الثالث لاهل
الرابع الدية والاخرى رواية مسمع عن ابي عبد الله ع ان عليا ع
قضى للاول ربع الدية [illegible] الدية وجعل ذلك على عاقلة الذين ازدحموا
وفي سند الاخيرة الى مسمع ضعف فهي ساقطة والاولى مشهورة وعليها
فتوى الاصحاب الروايتان مشتركتان في الضعف فالاولى رواها الشيخ
باسناده الى الحسين بن سعيد عن النضر عن عاصم عن محمد بن قيس عن الباقر
عن علي ع ومحمد بن قيس مشترك بين جماعة فيهم الضعيف والثقة
وقد عرفت ان ذلك موجب لضعف الرواية والثانية رواها الشيخ
ايضا عن سهل بن زياد عن محمد بن ميمون عن ابي عبد الله بن عبد
الرحمن الاصم عن مسمع بن عبد الملك عن الصادق ع وسهل عامي ومحمد بن
ميمون غال والاصم ضعيف لكن الاولى مشهورة بين الاصحاب
معمول عليها كما قال المص وهي اذن مجبورة بذلك اذا عرفت هذا فاعلم
ما وقفنا عليه من اقوال الفقهاء في هذه المسئلة في فوائد الاولى
قال المفيد اذا وقع جماعة على بئر او زبية اسد فوقع
احدهم فتشبث بالذي يليه وتعلق الذي يليه بمن يليه كان الحكم
ما قضى به امير المؤمنين ع في الذين سقطوا في زبية الاسد وكانوا اربعة
نفر ع ذكر الرواية الاولى وهو يعطي [illegible] عمله بها وكذا ذكر القاضي الثانية
قال الحلبي [?] فقتلوا الرابع بجرهم اياه فعلى كل واحد ثلث ولدية الرابع
شيء لانه لم يجر احدا الثالث قال [illegible] في رسالته على الاول ثلث
الدية وعلى الثالث الدية وعلى الثاني الثلث ويعطي الرابع
الدية كاملة قال شارح رسالته هذا القول يوافق رواية محمد بن
قيس

فيبقى مفتر الهابان اولياء الاول يعطون ثلث الدية للثاني ويضيف
اولياء الثاني الى ذلك ثلثا اخر ويعطونها اولياء الثالث
فيضيفون اليها ثلثا اخر ويعطون الجميع لاولياء الرابع قلت
فعلى هذا ينبغي ان اولياء الرابع يطالبون كلا بثلث من غير
توسط كما ذكره الراوندي الرابع قال ابن ادريس عقيب الرواية
الاولى وعلى من يجب دية الرابع على الثالث وحده لانه هو الذي
باشر جذبه وقال اخرون على الثاني والثالث والاول لانهم
جذبوه كلهم فعلى كل منهم ثلث وعلى هذا ابدا وان كثروا وهذا
الذي يطابق ما رواه اصحابنا قال وروى المخالف عن سماك
بن حرب عن حنش الصنعاني ان عليا ع اوجب للاول ربع الدية
لانه مات بثلثة فوقه وللثاني ثلث الدية لانه هلك فوقه اثنان
وللثالث نصف الدية لانه هلك فوقه واحد وللرابع كمال الدية
فبلغ ذلك رسول الله صلعم فامضاه الخامس قال المص ره في المختلف
الثاني والثالث قتيلا وقتلا ولا دية لهما والرابع قتيل الثالث
فعلى واحد ثلث الدية لا يقال الهلاك قتل عمد فيقول ليس كذلك
لانه لم يقصد احدهم قتل صاحبه ولا فعل ما قضت به العادة
بالموت معه لطلبه التخلص باستمساك المقبوض وانما فرطت الدية
بالوجه الذي ذكرناه من النقل والتعليل النظري وانما يلزم الاول
زيادة من ثلث الدية لان الحدوث كما قيل قتل وسقط الجنايات
ومن علاه لم عكس الاول انما المكر من بعده وكما قيل قتل عن الرابع
وقد ثبت بهذا الاعتبار الروايتين عن اهل البيت ع السادس
قال العلامة ره في تاويل الرواية الثانية ان تفرض حفرة الزبية بعد

واستناد الافتراض الى الازدحام المانع من التخلص فحينئذ
الاول مات بسبب الوقوع في البئر ووقوع الثاني فوقه الا انه
بجذبه فعليه فلم يتعلق به ضمان الجذب فيبقى الربع على الحافر
وموت الثاني بسبب جذب الاول وهو ثلث السبب ووقوع
الاثنين فوقه وهو ثلثاه ووقوعهما فوقه من فعله توجب
نصف الدية وموت الثالث من جذب الثاني وهو نصف
السبب ووقوع الرابع عليه وهو فعله فوجب نصف الدية
والرابع له كمال الدية لان سببه هلاكه جذب الثالث له ويحمل
قوله وجعل ذلك على جعل الثلث على عاقلة الاول والنصف
على عاقلة الثاني والجميع على عاقلة الثالث واما الرابع فعلى
الحافر قال الشهيد ره وهذا اشكل فان الجناية اما عمد او شبهه
عمد وكلاهما لا تعلق للعاقلة وذلك اشارة الى جميع ما تقدم
فلا يختص بالنص التابع احتمل المصنف ره والعلامة ره في هذه المسئلة
ان يكون على الاول الدية للثاني لاستقلاله باتلافه وعلى
الثاني دية الثالث وعلى الثالث دية الرابع ولو شركنا بين
مباشرة الامساك والمشاركة في الجذب فعلى الاول دية ونصف
وثلث وعلى الثاني نصف وثلث وعلى الثالث دية لا غير
النظر الثالث في الجناية على الاطراف الخ قوله وفي شعر الرأس
الدية وكذا اللحية فان نبتا فلا دية الخ قال المفيد ان لم ينبت
مائة دينار وقال الشيخ ره في اللحية ان نبت ثلث الدية وفي الرواية ضعف
اما قوله

اما قول المفيد فقال المصنف ره في نكت لم اقف له على مستند واما قول
الشيخ ره فقال الصدوق ره في المقنع فمستنده رواية مسمع عن الصادق ع
في قضية علي ع وفي طريقها سهل بن زياد وابن شمون والاصم
عامي والثاني غال فاذن العمل على ما قاله المصنف ره قوله وفي الاهداب
الدية قال الخ في كل واحد ربع الدية وفي الخلاف في الاعلى
وفي الاسفل النصف وعليه الاكثر اختار العلامة ره في المختلف
قوله لصحيحة هشام بن سالم قال كل ما كان في الانسان منه
اثنان ففيهما الدية وفي احدهما نصف الدية وما كان واحد ففيه
الدية ويلزم منه ان يكون في كل واحد من الاربعة ربع الدية
قال الشيخ ره في ط وروى اصحابنا ان في الاسفل ثلث الدية دية
العين وفي الاعلى ثلثها واعلم ان رواية هشام وان لم يكن
مستندة الى الامام لكن الظاهر انها منه لان الراوي ثقة لا يحوم
عليه الافتاء بغير دليل واما قوله وفي كل فاستدل له عليه باجماع الفرقة
واخبارهم وقول وهو قول المفيد في عم استدل له عليه الشيخ ره في
رواية ظريف بن ناصح عن الصادق ع قال افتى امير المؤمنين ع فكتب
الناس فتياه وكتب امير المؤمنين ع قال افتى امير المؤمنين الى
امرائه ورؤوس اجناده مما كان فيه ان في شعر العين الاعلى اذا اصيب
فلم ينبت ثلث دية العين مائة دينار وستة وستون دينارا
وثلثا دينار وان اصيب شعر العين الاسفل فلم ينبت نصف
دية العين مائتان وخمسون دينارا وقال ابن ادريس في شعر العين

الاعلى ثلثا دية العين وفي شتر العين الاسفل ثلث دية العين
وقال التقي بقول النهاية وكذا سلار وصرح ان في الاعلى ثلث
دية العين وفي الاسفل نصف ديتها وكلام المصنف يشعر بان
المراد بالدية هو الدية الكاملة اطلاقا لفظا من غير تقييد ويمكن
ان يكون اللام للعهد او عوضا عن مضاف ثم عائد الى العين
قوله وفي العين العوراء الصحيحة دية كاملة اذا كان العور خلقة
او ذهب بشيء من قبل الله هذا الحكم اجماعي اما لو ذهبت عينه
بجناية جان واستحق ديتها فان اكثر الفقهاء على ان في الصحيحة نصف
الدية وقال ابن ادريس بل ثلث الدية وقال في المختلف ان ذلك
هو الاظهر الذي يقتضيه اصول المذهب وهو قول الشيخ في ط
والخلاف وجعل النصف في قوله في ط وان ذلك استنادا الى الخبر
واستبعد ثبوت نصف الدية في ذلك وذلك خطاء منه
اما اولا فلان نقله عن الشيخ في الكتابين غير صحيح لان الموجود
فيهما ما قلنا واما ثانيا فلانه توهم ان الشيخ اراد بعين الاعور
هنا العين الفاسدة فتعجب من ايجاب نصف الدية فيها وليس كذلك
بل الشيخ اراد بالعور هنا الصحيح من عيني الاعور وانما سماها
عوراء لانها المحل الاخص من حكمها وفي الحديث ان ابا لهب
اعرض عن النبي لا اظهر للدعوى فقال ابو طالب ع يا اعور
وابو لهب لم يكن اعور وانما العرب الذي لم اخ من امثاله وامر اعور
فالشيخ استعمل ذلك اتباعا او لانه اللفظ عليه وامّا ثالثاً
فلان علم

مولى

يعل
فلان حكمه بالثلث خطاء ناشئ من ان دية العين اذا انخسفت
ذهاب ضوءها فانه ثلث ديتها اما العين الصحيحة اذا انخسفت
فيها نصف الدية اجماعا قوله وفي خسف العوراء روايتان
اشهرهما ثلث الدية يريد بالعوراء هنا الفاسدة والروايتان
احديهما وهي المشهورة عن عبد الله بن جعفر عن الصادق ع وثانيتهما
وثانيتها عن ابن سليمان عن ابي سليمان عن الصادق ع ايضا
ان فيها ربع الدية قوله وفي احد المنخرين نصف الدية وفي رواية
ثلث الدية الاقل قول الشيخ في ط لانه اذهاب نصف المنفعة كذا علله
المصنف واما الرواية فرواها غياث عن الصادق ع عن الباقر ع
ان عليا قضى في كل جانب من الانف ثلث دية الانف وكذا
روى عبد الرحمن العرزمي عن الصادق ع عن الباقر ع انه جعل في
خشاش الانف في كل واحدة ثلث الدية قال الجوهري الخشاش
بالكسر الذي يدخل في انف البعير وهو من خشب والبرة من صفر
والخزامة من شعر الواحدة خشاشة وكان المراد في الرواية هو موضع
الخشاش المذكور تسمية للمحل باسم الحال مجازا انتهى وقال المصنف
وفي الرواية ضعف غير ان العمل بمضمونها اشبه وكذا اختار العلامة
في عدة ... اما ضعف الرواية فلان غياثا تبري وعبد العرزمي وان
كان ثقة لكن روايته ليست ناصة على المطلوب قوله وفي الشفتين الدية
وفي تقدير دية كل واحدة خلاف قال في ط في العليا الثلث وفي السفلى
الثلثان واختاره المفيد وقال في الخلاف في العليا اربعمائة وفي
السفلى ستمائة وكذا ... وبه رواية فيها ضعف وقال ابن بابويه في

في العليا نصف الدية وفي السفلى الثلثان قال ابن ابي عقيل في كل واحدة
نصف الدية وهو قوي وفي قطع بعضها بحسابه منها على القولين واحتج العلامة على
قول المبسوط بان في السفلى مع الجمال زيادة المنفعة بامساك الطعام والشراب
واما قول الخلاف فمستنده رواية ابي جميلة عن ابان بن تغلب عن الصادق ع
ذكره ظريف في كتابه الا ان ابا جميلة ضعيف واما قول ابن بابويه
فنقله ظريف نفسه الا انه يشتمل على زيادة لا معنى لها واما قول
الحسن فمستنده رواية ابي جميلة قولهم عليهم السلام كلما في البدن منه
اثنان ففي نصف الدية واستحسنه المصنف ره في نع وقواه هنا وكذا
اختاره العلامة في عد وعليه الفتوى قوله وفي رواية تسعة عشر
حرفا وهي مطرحة هذه رواية محمد بن علي عن الصادق ع والثمانية
والعشرون رواية الاصبغ بن نباتة عن علي ع وهي اشهر وعليها الفتوى
قوله ولو ادعى ذهاب نطقه عند الجناية ففي رواية يضرب لسانه بالابرة
فان خرج الدم اسود صدق قال الشيخ في [illegible] اذا ادعى الصحيح ذهاب نطقه
ان عليه القسامة وهو اختيار المصنف ره في نع والعلامة ره في عد والتقي يضرب لسانه معولا على الرواية
المذكورة وهي ما رواه الشيخ ره في يب عن علي عن ابيه عن محمد بن
الوليد عن محمد بن الفرات عن الاصبغ عن علي صلوات الله عليه انه
سئل عن رجل ضرب رجلا على هامته فادعى المضروب انه لا يبصر شيئا
ولا يشم الرائحة وانه قد ذهب لسانه فقال امير المؤمنين ع ان صدق
فله ثلث ديات فقيل يا امير المؤمنين فكيف يعلم انه صادق فقال اما
ما ادعاه انه لا يشم الرائحة فانه يدنى منه الحراق فان كان كما يقول
والا نحى رأسه ودمعت عيناه واما ما ادعاه في عينه فانه يقابل بعينه
عين الشمس فان كان كاذبا لم يتمالك حتى يغمض عينيه وان كان صادقا
بقيتا

مفتوحتين واما ما ادعاه في لسانه فانه يضرب لسانه بالابرة
فان خرج الدم احمر فقد كذب وان خرج اسود فقد صدق
وفي طريقها محمد بن الفرات وهو متفق على ضعفه قال الكشي انه
غاليا يشرب الخمر والفتوى على الاول قوله ولو ثلثا دية الاصبع الاصلية
لو قطعت منفردة قال المص ره في نع وقيل فيها الحكومة وهو اختيار
الحلي ان قال المفيد انها ليس لها دية موصفة شرعا بل ينظر ما ينقص
من قيمة صاحبه بذهابه منه على تقدير ان يكون عبدا ويعطى
بحسابه قوله وكذا روي في اضلاعها ولم يسقط له في الرواية
ضعف فالحكومة اقرب يريد في الاضلاع انها ثلثي ديتها
والرواية بذلك لم اقف عليها لكن فتوى العلامة ره في عد
والشهيد على ان في الاضلاع الثلثين قوله وفي سن
الصبي الذي لم يثغر ان نبتت فلها البعير وان لم تنبت فدية المثغر
وفي رواية فيها البعير من غير تفصيل وهي رواية السكوني
ومسمع والسكوني ضعيف والطريق الى مسمع في هذه ضعيف
ايضا وقد تقدم الكلام في هذه المسألة في باب القصاص مستوفى
فلا وجه لاعادته قوله وفي كل واحد عشر الدية على الاشهر
في الابهام ثلث دية اليد القائل هو النبي وابن حمزة وجعله
الشيخ في ط رواية ولذلك قال المص ره على الاشهر ع ان الشيخ
حكم في ط بان الدية مقسومة على العشر بالسوية وهو الذي
دلت عليه الروايات المتظافرة ولولا خوف الاطالة لاوردتها
اذا عرفت هذا فاعلم ان نسخة هذا الكتاب صحيحة وقيل في

في الابهام ثلث الدية دية اليد وهي عبارة العلامة في عد
فعلى هذا يكون في الابهام مائة وستون دينارا وثلثا دينار
لان ذلك ثلث دية اليد والثاني من الخمسمائة يكون مقسوما
على الاربع بالسوية وفي عبارة يع وقيل في الابهام ثلث الدية
وفي الاربع ربع البواقي الثلثان بالسوية ودية ما توهم ان
بين العبارتين منافاة لان الدية عند الاطلاق تنصرف
الى الاصلية وهي الالف وليس بشيء لان اللام في الدية هنا
للعهد اى للدية المعهودة لليد ان كانت الابهام في اليد
والرجل ان كانت في الرجل وليس اللام للحقيقة والا لزم ان
يكون فيها ثلث مائة وثلثون وثلث قوله وفي الظفر اذا
لم ينبت او نبت اسود عشرة دنانير فان نبت ابيض فخمسة
دنانير وفي الرواية ضعف الرواية انه رواها سهل بن زياد
عن ابن ميمون عن عبد الله بن عبد الرحمن عن مسمع عن الصادق ع
عن الباقر ع ان عليا ع قضى بذلك وابن زياده وابن ميمون
قد عرفت مرارا ضعفهما فهذا سبب ضعف الرواية لكنها مشهورة
بين الاصحاب وعمل عليها وروى احمد بن محمد عن ابن محبوب
عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع في الظفر خمسة دنانير
صحيحا وهذه مع صحتها تحمل على انه نبت ابيض لما عرفت ان المطلق
تحمل على المقيد قوله وقال ابن بابويه في حلمة ثدي الرجل ثمن
الدية مائة وعشرون دينارا اعلم ان هنا مسئلتين احدهما
حلمة ثدي المراة ولم يذكرها المصنف ره هنا قال الشيخ في ط فيهما
معا

معا الدية ويلزم ان تكون في كل واحدة نصف وهذا مشكل المصنف ره
في يع من حيث قولهم كل ما في البدن منه اثنان ففيهما الدية
وفي كل واحد نصف الدية وهذا اختاره الشيخ ره في ط ومن انه
لو كان كذلك هنا لزم مساواة الجزء للكل واللازم باطل فكذا
الملزوم وبيان الملازمة ان في اليد بين الدية وفي كل واحد من
اصبعها والحلمة بعض الثدي فلو كان فيها نصف لزم مساواة
المذكورة بعض هذه بكثير من الاعضاء فانها بعض البدن
مع ان كل واحد فيها دية كاملة كالانف واللسان والذكر فان
اخرج ذلك بالنص فلعل الشيخ ان ادعى هنا نصا فيتحقق
عليه الثاني حلمة ثدي الرجل قال الشيخ ره في ط وف فيهما الدية
متمسكا بما تقدم من قولهم عليهم السلام كل ما في الجسد منه اثنان
ففيه نصف الدية وقال ابن بابويه ثمن الدية وبه قال الشيخ ره
في التهذيب والمستند حديث ظريف بن ناصح قال المصنف ره في يع
وفي ايجاب الدية فيهما بعد ووجه استبعاده ما تقدم في حلمة المراة
قوله وفي رواية في الشفرين ثلثا الدية لان الولد منهما اهله ذكرها
ابن بابويه في الفقيه والمقنع وافتى بذلك والعلة المذكورة
وهي ان منها الولد مذكورة في الرواية وحسن ذلك المصنف ره
في يع قال لكنه يتضمن عدولا عن عموم الروايات المشهورة
والعلامة ره افتى في لف بما قاله ابن بابويه مستدلا بانها اقتصا
في المقنع فيستفاد ان في الدية وصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع
التي تقول آخرها ان كان اليسار ففيها ثلثا الدية لان الولد

من البيضة اليسرى واجاب عن احاديث التنصيف بان هذا الحديث
خاص فهو مقدم على العام وبعض دليل الاول يمنع المقدمتين
اما الاولى فبانكار الاطباء لذلك حتى ان الجاحظ نسبه الى قول
العامة واما الثانية فبالنقض باليد القوية البطش والاخرى
الضعيفة البطش مع تساويهما في الدية وكذا العين والنقض الاول
ضعيف فان الائمة عليهم السلام اعلم لانهم خاصة الله فهم اعلم بخلق الله
وكذلك الثاني لان ذلك التفاوت نادر غير موثر في زيادة
الدية وبعضها بخلاف التفاوت هنا قوله في ادرة الخصيتين
اربعمائة دينار فان فتق فلم يقدر على المشي فثمانمائة دينار
قال الجوهري الادرة نفخة في الخصية يقال الرجل آدر بين الادر
المصنف ره فيما ذكره كتاب ظريف وهو مؤيد بالشهرة بين الاصحاب
قوله وفي الافضاء الدية وهو ان يصير المسلكين مسلكا واحدا
وقيل ان يخرق الحاجز بين مجرى البول ومجرى الحيض افضى
الرجل امرأته باشرها وجامعها فافضاها اذا جعل مسلكيها
واحدا ويقال للمرأة المفضاة الشروم والشريم واختلف الفقهاء
في المسلكين ماهما فقال الشيخ ره في ط قال كثير من اهل العلم الافضاء
ان يجعل مخرج الغائط ومدخل الذكر واحدا قال وهذا غلط
لان ما بينهما حاجز عريض وقال في موضع اخر هو ان يجعل مدخل
الذكر وهو مخرج المني والحيض والولد ومخرج البول من ثقب كالاحليل
في اعلى الفرج وبين المسلكين حاجز دقيق فالافضاء ازالة ذلك الحاجز
واختار التفسير الثاني وبه قال ابن ادريس ويظهر من كلام المصنف
اختيار الاول وقال العلامة ره ونعم ما قال ان الدية تثبت بكل واحد
من الافضائين لصدق الافضاء على كل واحد منهما حقيقة فثبت الحكم
المعلق

المعلق عليه وان كان الاول بعيد الوقوع لكن بعده لا يمنع من
صدق الاسم بثبوت الحكم لو وقع قوله ويسقط ذلك عن الزوج
لو وطئها بعد البلوغ اما لو كان قبله ضمن الدية مع المهر ولزمه
الانفاق عليها حتى يموت احدهما الاختلاف في لزوم الدية
والمهر للزوج لو فعل ذلك قبل البلوغ اما بعد البلوغ فحرم
بعدم اللزوم وقال العلامة ره في لف ولو قيل يجب عليه الضمان
مع التفريط كان وجها وهو حق كما لو اعنف بها على خلاف العادة
في الجماع فانتفت الجناية المذكورة ثم اعلم انه يظهر من كلام الفقهاء
ثبوت الحكم المذكور لو حصل الافضاء بالوطي من الزوج فيتفرع
على ذلك حالات لم تعلم مبين من محل الوفاق الاول لو حصل
الافضاء بغير جماع بل باحد اسباب الجنايات الحق ثبوت الدية
سواء كان من زوج او غيره لحصول الموجبة ولا مدخل للوطي ولا الزوجية
فيه نعم المهر والنفقة تختص بالزوج الثاني لو حصل بالوطي من اجنبي او مع
الاكراه لنا فكذلك لانها جناية محضة لانها جناية محضة
او شبهها وهو هنا الدية وعليه في ماله لان ذلك اما عمد محض او شبه
عمد اذ لا مدخل للخطاء هنا كذلك وكذا يلزم مع المهر ان كان
استشكل العلامة ره في عد من انه فعل واحد يوجب مهر المثل وهو عوض الوطي
فلا يجب غيره ومن انه جناية زائدة على الوطي فلا يجب غيره ومن انه
زائدة على الوطي فكان عليها ارشها فهذا مقرب في الكتاب واما
مع المطاوعة فلا مهر ولها الدية خاصة قوله دية كسر الضلع خمسة وعشرون
دينارا ان كان مما يخالط القلب وعشرة ان كان مما يخالط العضدين
يريد بالمخالطة الجانب الذي عند القلب وبعدم المخالطة خلاف ذلك
فالضلع الواحد ان كسر من الجهة الاولى ففيه اعلى الديتين وان كسر من الجهة

الاولى ففيه على الديتين وان كسر من الجهة الثانية ففيه ادناهما قوله
ولو كسر بعصوصه من الانسان او عجانه فلم يملك غائطه ولا بوله ففيه
الدية اما العصعص فلم اجده في الصحاح بعينه ويمكن ان يقال يكون
من قولهم تعصعص الشيء اضطرب قال يعصوب يقال للحية اذا
اقبلت فتلوت تعصعصت فكان ذلك العظم لاضطرابه حول
الدبر يسمى بذلك واما العجان فهو ما بين الخصية والعجمة والفقحة
خلقة الدبر والجمع لعقاح اذا عرفت فمستند الحكم الاول رواية
سليمان بن خالد عن الصادق ع والثاني رواية اسحق بن عمار عن الصادق ع
ان عليا عليه السلام قضى بذلك قوله من افتض بكرا باصبعه فخرق مثانتها
فلم تملك بولها ففيه ديتها ومهر نسائها على الاشهر وفي رواية
ثلث ديتها اما الاول فهو المشهور وهو رواية هشام بن ابرهيم
عن الصادق ع ووجه العمل بها انها فوتت منفعة واحدة في البدن
وهي استمساك البول فيكون فيه الدية كاملة واما الرواية التي
حكاها الشيخ في التهذيب عن طريف في قضاء علي عليه السلام ان عليه ثلث
نصف الدية مائة وستون دينار وثلثي دينار المقصد الثالث
في الجناية على المنافع قوله ولو شجه فذهب عقله لم تتداخل الجنايتان
وفي رواية ان كان بضربة واحدة تداخلتا هذه رواها الحسن بن محبوب
عن جميل بن صالح عن ابي عبيدة الحذاء عن الباقر ع في رجل ضرب
بعمود فوصلت الضربة الى الدماغ فذهب عقله قال ينتظر به سنة
فان مات فديته وان لم يمت ولم يرجع اليه عقله اغرم الدية في ماله
لذهاب عقله قلت فما ترى عليه في الشجة شيء قال لا لانه ضرب ضربة
واحدة فجنت الضربة جنايتين فالزمته اغلظ الجنايتين وهي الدية
ولو كان ضربه

ولو كان ضربه ضربتين فجنت الضربتان جنايتين لالزمته جناية ما جنتا كائنا
ما كان الا ان يكون فيهما الموت فيقاد به ضاربه وعليها فتوى
الشيخ في النهاية وابن ادريس فقد دلت هذه على احكام ثلثة الاول انه
مع اتحاد الضربة وتعدد الجناية تتداخل دياتها ويدخل الاقل
في الاكثر ويلزم بالاكثر الثاني انه مع التعدد وتعدد الجناية تتعدد
الديات لا يدخل بعض في بعض بل يلزم بكل واحد منهما بحسب مقتضاها
الثالث انه اذا سرت الجناية الى النفس دخل الكل وان لزم بعوض
النفس قصاصا او دية اتحدت الضربة او تعددت ويظهر من الشيخ
في الخلاف عدم التداخل مطلقا واختاره المصنف ره والمستند رواية
محمد بن خالد البرقي عن حماد بن عيسى عن ابرهيم عن عمر عن الصادق ع
قال قضى علي عليه السلام في رجل ضرب رجلا بعصا فذهب سمعه وبصره
ولسانه وعقله وفرجه وانقطع جماعه وهو حي بست ديات
ويمكن حمل هذه على التعدد فان الضرب يصدق على الواحد
والزائد عليه كما في قولنا صليت فلانا وصمنا اليوم فانه يدل على
تعدد الصلوة منه ان حملت على التعدد هنا بالقرينة فليحمل
وكذلك هنا فانه لاملازمة بين السمع والبصر والفرج وانقطاع
الجماع حتى يكون بضربة واحدة فيتداخل ارادها قوله وفي رواية
يقابل الشمس فان صدق بقيتا مفتوحتين هذه رواية الاصبغ بن نباتة
عن علي عليه السلام وقد تقدمت والفتوى بما ذكره المصنف ره لانه اوثق
في الحكم قوله وفي رواية ان دام الى الليل لزمته الدية والى الزوال الثلثان
والى الضحوة ثلث الدية هذه ذكرها الصدوق ره والشيخ ره باسنادهما
الى اسحق بن عمار عن الصادق ع انه سأله رجل وانا حاضر عن رجل ضرب
رجلا فلم ينقطع بوله قال ان كان الى الليل فعليه الدية وان كان الى نصف النهار

معلقة ثلثا الدية وان كان الى ارتفاع النهار فعليه ثلث وفي رواية غياث بن
ابراهيم عن الصادق ع ان عليا عليه السلام قضى في رجل ضرب حتى سلس بوله بالدية
كاملة وهذه ضعيفة بان غياثا هذا بتري والمعتمد على الاول وعليه
افتى الشيخ والصدوق وابن ادريس اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاول
تحصيل السلس من الاستمرار في الاوقات المذكورة ليتحقق مناط الحكم
الثاني لابد ايضا من الاستمرار في كل يوم كذلك في كل مرة ليتحقق الخروج
عن المنفعة الضعيفة التي هي منفعة واحدة في البدن ليكون فيها
الدية كاملة كما نصوا عليهم السلام كل ما في البدن منه واحد ففيه الدية
الثالث ذكر العلامة ره في القواعد ان دام الى الليل فالدية والى الظهر الثلثان والنصف
والى الضحوة فالثلث ولم نقف على رواية تدل على النصف والله اعلم
الرابع لو دام الى الليل او الضحوة فوائد اخر بحيث لا يدوم الى الظهر احتمل الحكم
والاول يسقط ذلك الزائد الى ما تقدم عليه وجوب شيء من دية ذلك
المقصد الثالث في الشجاج والجراح وقد يفرق بينهما بان الشجاج ما كان
في الراس والجراح ما يعم الراس والبدن قوله وهل هي الدامية قال الشيخ نعم
والاكثرون على خلافه ويؤيد قول الاكثر وهم المفيد والسيد وسلار
ما رواه الشيخ في الحسن باسناده الى منصور بن حازم عن الصادق ع في الخارصة
وهي الخدش بعير وفي الدامية بعيران وهو نص في المغايرة وكذا
قال اكثر اهل اللغة فانه من خرص القصار الثوب اذا شقه والمدعي
هنا كلام احتج الشيخ بقول الاصمعي وبما رواه مسمع عن الصادق ع عن علي عليه السلام
في الدامية بعير وفي الباضعة بعيران ومثله رواه النوفلي عن السكوني عن الصادق ع
عن النبي ص ويظهر فائدة الخلاف في الباضعة والمتلاحمة فلا وجه
لاعادته قوله وفي احمرار الوجه بالجناية دينار ونصف وفي اخضراره
ثلث دنانير وفي اسوداده ستة وقيل فيه كما في الاخضرار قال جماعة وهي في
البدن

في البدن على النصف القائل بان فيه كما في الاخضرار هو المفيد وتبعه السيد
وسلار والتقي وابن ادريس وما ذكره المصنف ره هو قول الشيخ رحمه الله والقاضي
في الكامل وابن حمزة وولد الصدوق وابن الجنيد في قضاء علي
عليه السلام واختاره العلامة ره في لو تحجا بان الجناية في الاسوداد اشد
فناسب ذلك زيادة الدية والجماعة المشار اليهم هم الشيخ واتباعه
وهو توهم ان احدا غيرهم قال بخلافه ولم نقف عليه قوله وهل للامام العفو
المروي لا لما رواه ابو ولاد عن الصادق ع في الرجل يقتل وليس له ولي
الا الامام انه ليس للامام ان يعفو وله ان يقتل ويأخذ الدية وفي
العفو اعم من ان يكون في العمد والخطا وهو مذهب الشيخ وابن
الجنيد والقاضي وقال ابن ادريس له العفو لانه حقه فجاز له اسقاطه
والفتوى على الاول النظر الرابع في اللواحق وهي اربعة الاول في
الجنين قوله وفي رواية السكوني عشر دية امه هذه رواها عن الصادق ع
عن الباقر ع عن علي عليه السلام وهي ضعيفة اما اولا فلضعف السكوني
واما ثانيا فلان الحاق الولد الحر بابيه في الاحكام حقيقة غالبة
وهذه الرواية تخالف ذلك قوله ولو لم يلبس اللحم ففي ديته قولان
احدهما عشرة والاخر توزيع الدية على حالاته الاول وهو القول
بالعشرة ذكره الشيخ في ط وف ويب والاستبصار واستند في ذلك
الى المنقول عن النبي ص اما من طرقنا فرواية ابن ابي عمير عن محمد بن ابي حمزة
عن داود بن فرقد عن الصادق ع قال جاءت امراة فاستعدت على اعرابي
قد افزعها فالقت جنينا فقال الاعرابي لم يهل ولم يصح ومثله يطل فقال
النبي ص اسكت سجاعة عليك غرة وصيف عبد وامة ومثله
عن ابن محبوب عن ايوب بن سليمن بن خالد عن الصادق ع واما من طرق
الجمهور فما رواه ابو هريرة في الصحيحين ان امراتين رمت احديهما على الاخرى

فعقلتها

فعقلتها فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقضى عليه السلام في ديتها وحملها
غرة عبدا او امة وفي الرواية عبدا او وليدة فقال حمل بن
مالك الهذلي يا رسول الله كيف اغرم دية من لا اكل ولا شرب
ولا نطق ولا استهل فمثل ذلك بطل فقال النبي صلى الله عليه وآله ان هذا من
اخوان الكهان من اجل سجعه الذي سجع وفي بعض الروايات
لم سجع كسجع الجاهلية هذا الكلام شائع ثم اختلف في تفسير الغرة
اهل اللغة فقال ابو عبيدة عبدا او امة ولم يقدرها وقال ابو عبيد
الضرير الغرة عند العرب انفس شيء يملك وقال الازهري لم يقصد
النبي صلى الله عليه وآله الا جنسا من جنس الحيوان وهو قوله عبدا او امة وقال
ابو عمرو بن العلاء لا يكون الا الانفس من الرقيق وقال الفقهاء
الغرة من الذي يكون ثمنه عشر الدية هكذا ذكره الموصلي في الغريبين
وقال الجوهري الغرة العبد والامة وفي الحديث في رسول الله صلى الله عليه وآله
في الجنين بغرة وكانه عبر عن الجسم كله بالغرة والقول الثاني وهو التوزيع
هو المشهور عند الاصحاب في الروايات رواه عبد الله بن سنان
عن الصادق عليه السلام وسليم بن صالح عنه ايضا وابو جرير القمي عن الكاظم عليه السلام
وعبد الله بن مسكان عن الصادق عليه السلام قال العلامة رحمه الله وهذا اصح طريقا واقوى
متمسكا الجواز الحكم فيها على النقدير معلوم بخلاف الغرة المختلفة ان قيل
العين مقدرة وفي صحيحة عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام في الجنين دينار
وفي رواية اسحق بن عمار باربعين اجيب بان ذلك التقدير ليس
في الاصل بل بحسب الاحوال الواقعة وقت السؤال الاختلاف في القيم
فلا يحال عليه الامر كلا ولا يستلزم ذلك الفتوى بالغرة لجواز
السؤال عن النقدير لا عن النقد قوله فقيمة عظما ثمانون ومضغة
ستون وعلقة اربعون ونطفة بعد استقرارها في الرحم عشرون

وقال الشيخ

وقال الشيخ رحمه الله وفيما بينهما بحسابه يريد بما بينهما اي فيما بين الحالتين
مما تنقل ثم وهو بين كونه عظما وبين كونه مضغة وبين كونه علقة
وبين كونه نطفة مستقرة في الرحم وفسر ابن ادريس ذلك بان النطفة
تمكث عشرين يوما ثم تصير علقة وتمكث العلقة عشرين يوما ثم
عظما فيكون لكل يوم دينار قال المصنف رحمه الله ونحن نطالبه بتصحيح ما ذكره
الشيخ وهو قوله وهو فيما بينهما بحسابه او لا دعى صحة تفسير كلام
وانه مراده لكنا نبا اهل انه روى سعيد بن المسيب عن علي بن الحسين
ومحمد بن مسلم عن الباقر وابو جرير القمي عن الكاظم عليه السلام ان بكت
بين النطفة والعلقة اربعون يوما بين العلقة والمضغة
اما العشرون فلم نقف بها على رواية ولو سلمنا انكت اللتي
لكن من اين ان التفاوت في الدية مقسوم على الايام غاية ذلك
انه محتمل وليس كل محتمل واقعا مع انه يجوز ان يكون لكل قطرة نطفة
النطفة دينار ومنه وكذا صار في العلقة شبه العرق من اللحم
دينار ان كما رواه يونس الشيباني عن الصادق عليه السلام قال بعض مشايخنا
وكذا ما يظهر في المضغة شبيه العقدة ثم تصير عظما ثانيا كما قاله الصدوق
وابن الجنيد واختار ذلك ورواه عن اهل البيت عليهم السلام وجعلا
التفاوت مقسوما على القطرات في النطفة وعلى العروق في العلقة
وعلى العقد في المضغة قوله وقيل مع الجهالة يستخرج بالقرعة لانه كل
وهو غلط لانه لا اشكال مع النقل بريك انه مع جهالة الجنين ذكرا وانثى
يكون ديته نصف ذكر ونصف دية انثى وهو قول الشيخ وابنا
وعليه دلت رواية علي بن ابراهيم عن ابي الحسن عليه السلام فقال هو صحيح
وضعه ذلك الحكم وقال ابن ادريس بل يستخرج بالقرعة لانه مشكل
فيه القرعة قال المصنف رحمه الله عنع المقدم الاولى فانه لا اشكال مع وجود

النقل الدال على الحكم كما اوردناه قوله ولو عزل عن زوجته اختيارا
قبل تكون دية النطفة عشرة دنانير فالاشبه الاستحباب القائل
الشيخ ره واتباعه والمستند رواية ابن فضال ومحمد بن عيسى عن يونس
انه في كتاب علي ع في الفرائض وقال ابو الحسن انه صحيح وغير ذلك
من الروايات الصريحة في الوجوب وانكره ابن ادريس متمسكا
الى اصالة البراءة اولا وضعف ما تمسك به الشيخ ثانيا فانه
من الآحاد والى ما رواه ابن بابويه ره عن محمد بن مسلم عن الباقر ع
الماء للرجل يصرفه حيث شاء فالتاء والمص ره حكم بان الاشبه
بالمذهب الاستحباب وكانه جمع بين حجتي الشيخ وابن ادريس
والعلامة ره في عد حكم بوجوب العشر على الرجل مع عزله الا مع
اذن الزوجة وعليه الفتوى الثاني الجناية على الحيوان
قوله فهل للمالك دفعه ومطالبته بقيمته قال الشيخان نعم والاشبه
لا لانه اتلاف لبعض منافعه فيضمن التالف وجه قول الشيخين ان اتلاف
اهم منافعه فنزل منزلة اتلافه بكله والغرض ذات القيم
يضمن قيمتها وهذا قول المفيد ره في المقنعة والشيخ ره والقاضي
وقال ابن ادريس بل يضمن الارش وهو التفاوت بين كونه
حيا ومذبوحا قال المص ره لانه اتلاف لبعض منافعه فكان ضامنا
لذلك واختاره العلامة في لف لتحقق المالية بعد الجناية
فكان الواجب الارش قوله ولو اتلفه لا بالذكوة لزمه قيمته
يوم اتلافه فهذا الاطلاق نظر لانه لو اتلف ما لا يضمن في
اوشعر

اوشعرا وما لا يختص بالموت لزمه الارش قوله ولو كان مما لا يقع
عليه الذكوة كالكلب والخنزير ففي كلب الصيد اربعون درهما
وفي رواية السكوني يقوم وكذا كلب الغنم وكلب الحائط
والاول اذا اتلف المكلف حيوانا مملوكا لغيره فاما ان يكون
ذلك مما يقع عليه الذكوة اولا والاول اما ان يتلفه بالذكوة
اولا فالاقسام حينئذ ثلثة الاول ان يقع عليه الذكوة ويتلفه
بالذكوة الثاني يقع عليه الذكوة ويتلفه لا بها وهذان تقدم
حكمهما الثالث ان لا يقع عليه الذكوة فيلزمه ضمانه سواء
اتلفه بالذكوة او بغيرها وذكر المص ره فيه قسمين احدهما الحقوق
للذمي المستتر والثاني الكلب غير الهراش وهو اقسام الاول
كلب الصيد وهو ما كان معلما اي صائدا قال الشيخ ره في ية
اربعون درهما وتقييده بالسلوقي منسوب الى قرية باليمن
يقال لها سلوق ودية قال المفيد ره والقاضي وقال ابن الجنيد
دية كلب الصيد قيمته ولا يتجاوز بها اربعين درهما وقال
ابن ادريس دية كلب الصيد سواء كان سلوقيا او غير
سلوقي او غير ذلك اذا كان معلما اربعون درهما وقال العلامة
في لف قول ابن الجنيد عندي حسن وعليه دلت رواية السكوني
عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين ع فيمن قتل كلب صيد قال يقومه
وكذلك البازي وكذلك كلب الغنم وكذلك كلب الحائط والمشهور
هو الاول وعليه دلت رواية الوليد بن صبيح عن الصادق ع

ورواية ابي بصير عنه ع ... وان رسول الله ص ...
قوله ره في كلب الغنم كبش وقيل عشرون درهما هذا القسم الثاني
وهو كلب الغنم ويسمى ايضا كلب الماشية وقال الشيخ في ديته
كبش قال المفيد عشرون درهما ورواية السكوني
المتقدمة يدل على لزوم القيمة قوله وكذا في كلب
الحائط ولا اعرف الوجه هذا القسم الثالث ويسمى كلب الحائط
اي البستان لان البستان يسمى حائطا تسمية للشيء بجزئه
وفي الحديث ان فاطمة ع وقفت حوائطها بالمدينة فقول
المصنف ره وكذا قيل عطف على قوله وقيل عشرون درهما قال ولا
اعرف الوجه يعني قال الا ان رواية السكوني المتقدمة تدل
على القيمة من غير تقييد ولم نقف على رواية غيرها في ذلك قوله
وفي كلب الزرع قفيز من بر هذا القسم الرابع ولم نعرف قائلا بغير
المصنف ره والرواية بذكر الحنطة ايضا وفي بعض عبارات الاصحاب
قفيز من طعام والمراد به الحنطة ايضا وقال الصدوق في الكلب
الذي ليس بصيد ولا ماشية زنبيل من تراب على القاتل ان
يعطي وعلى صاحب الكلب ان يقبله وقال ابن الجنيد ره دية
الكلب الاهلي زنبيل من تراب والمشهور انه ليس في شيء من الكلاب
غير الاربعة دية على حال قوله وقيل قضى علي ع في بعير بين اربعة
عقله احدهم فوقع في بئر فانكسر ان على الشركاء حصته
لانه حفظه وضيع الباقون وهو حكم في واقعة فلا يتعدى
قال الشيخ ره

قاله الشيخ والقاضي والمستند رواية محمد بن قيس عن الباقر ع
عن علي صلوات الله عليه قال المصنف ره في النكت انه صحيح
فهذه حكاية حال في واقعة ولا عموم في الوقائع فلعله
عقله وسلمه اليهم ففرطوا او غير ذلك اما اطراد الحكم على
خلافه قوله روى السكوني عن جعفر عن ابيه ع عن علي ع
قال كان لا يضمن ما افسدت البهائم نهارا ويضمن ما افسد
ليلا والرواية مشهورة غير ان في السكوني ضعفا والاولى
اعتبار التفريط ليلا كان الافساد او نهارا ههنا فوائد
الاولى هذه رواها الشيخ في يب عن احمد بن محمد عن محمد بن
عيسى عن عبد الله بن المغيرة عن السكوني عن جعفر عن ابيه
قال كان علي ع لا يضمن ما افسدت البهائم نهارا ويقول على
صاحب الزرع ان يحفظ الزرع وكان يضمن ما افسدت ليلا وروى
ابن الجنيد عن النبي ص ان على اهل الاموال حفظها نهارا
وعلى اهل الماشية ما افسدت مواشيهم بالليل وحكم بذلك في قضية
البراء بن عازب لما دخلت ناقته حائطا فافسدته الثانية اكثر
الاصحاب كالشيخ والقاضي وابن حمزة اطلقوا العمل بالرواية
من غير اعتبار امر زائد على ما تضمنته النص المذكور والمتاخرون
جعلوا الضمان منوطا بالتفريط وعدمه على ان صاحب الماشية
ان فرط في حفظها ضمن ما افسدت ليلا كان او نهارا وان لم يفرط
لم يضمن ليلا كان او نهارا واطرحوا الرواية لضعفها بالسكوني وهذا

هو الأقوى هو الصحيح وعليه الفتوى لنا الثالث قال الشهيد الحق
العمل في هذه المسئلة ليس بالرواية المذكورة بل باجماع
الاصحاب فلو كان الغالب حفظ الدابة ليلا والزرع
نهارا خرج الحكم عليه لكن في كلام المتأخرين رد لقول
المتقدمين وانما الحكم تابع لعبارة الحديث الآحاد
والمراد هو التفريط فلا ينبغي ان يكون الخلاف هنا الا
وفيه نظر الا ان يمنع الاجماع وذكر الشيخ واتباعه وجماعة ممن
نقل عنه الحكم المذكور لا يدل على حصول الاجماع ويمنع ايضا
انها ليست مستند الحكم لان الاكثر يورد الحكم اما بلفظ الرواية
او معلقا عليها وذلك صريح في كونها مستند الحكم وكون
الغالب في حفظ الدابة والزرع ما ذكر لا يمنع من الحكم بخلافه
لانا لو فرضنا ان شخصا ارسل دابته نهارا مع علمه بحصول الزرع
فافسدت لزم ان لا يكون ضامنا وهو ممنوع عقلا وشرعا
ان بين القولين فرقا وان الضابط هو التفريط وعدمه الثالث
في كفارة القتل تقدم في باب الكفارات وغيره كثير من الاحكام
من هذا الباب فلا وجه لاعادته لئلا يطول الكتاب مع لزوم
حربيا فلا دية وعليه الكفارة ويدل انه ظنه حربيا فقتله
انه عن حربي اما بان قتل مسلما بين المسلمين ظنه حربيا
انه لا قود عليه ولا دية وهل الاطلاق
دية لانه اطلقه على الحربي بخلاف الاول وتردد المصنف
من اصالة البراءة من وجوب شيء حال الاباحة ترك العمل بها

في وجوب الكفارة للاية فيبقى عمومها فيما عداه ذلك ومن عموم
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة
الى اهله وهذا مؤمن يجب تسليم ديته الى اهله وهذا اختيار
العلامة ره وهو الاقوى لقوله ص لا يبطل دم امرء مسلم
هل الحق بفوائد الاولى تتعدد الكفارة بتعدد القتل سواء
كان القاتل واحدا او اكثر ولو كان القتيل واحدا او اكثر
ولو كان القتيل واحدا والقاتل متعددا تعددت الكفارة
ان عاد لحرمة القتل عمدا كان القتل او خطاء الثانية اذا صولح
قاتل العمد على الدية او عفي عنه لا كلام في وجوب الكفارة عليه
اما لو قتل قصاصا فقال الشيخ في ط قال قوم لا تجب الكفارة
اذا اخذت من الدية اما اذا قتل قصاصا فلا كفارة عليه
فالرد وهو الذي يقتضيه مذهبنا وتبعه ابن ادريس
المصنف وفي تعجبه اصالة البراءة ومن كون الجناية سببا
فيثبت مسببه واختيار العلامة ره في ... وجوبها في ماله
حق مالي يجب ان يخرج من تركته كباقي الحقوق وهو اقوى
وعليه الفتوى نعم لا يجب الصوم هنا على الولي بل ...
التذكرة الثالثة هل الكفارة من باب التكليف او من باب الوضع
يحتمل الاول لاشتراط القربة فيها ويحتمل الثاني لانها عقوبة
على جناية وتشريع وجوبها على الصبي والمجنون ...
... على الاول ... في مالهما على الثاني وقواه الشيخ ره في ط ...
عموم النص الرابع في العاقلة البحث هنا في امور ...

والاشتقاق قيل انها سميت عاقلة لانها تحمل العقل وهو الدية
لما تقدم من ان الدية تسمى عقلا وقيل ان العقل لغة
المنع ومنه العقال لمنع البعير من النفود والعاقلة
تمنع الانسان من العبث لئلا تقع تبعته فعال فعله
او لانها تمنع العقل من القاتل حميته منها الثاني في تفسيرها
شرعا وهي العصبة والمعتق وضامن الجريرة والامام
وسياتي في تفسير العصبة الثالث دل العقل على اختصاص
الفاعل باثر جنايته دون غيره ونص الكتاب على مثل
ذلك لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى لكن عدل عن
ذلك في الخطاء الى تحمل العاقلة الدية لوجوه الاول الاجماع
من المسلمين الثاني فعل النبي صلعم وقوله صلعم الثالث تواتر
الاخبار والاثار عن الائمة عليهم السلام الرابع جاز ان يحصل
في التكاليف ما لا يعلم عليه تفصيلا وان علم اجمالا
من حسن فعل الحكيم وامتناع القبيح عليه ان يكون حصول
الثواب في مقابلة ذلك عليه في شرعيته كما في التكاليف
قوله والعصبة من يتقرب الى الميت بالابوين او بالاب
كالاخوة واولادهم والعمومة واولادهم والاجداد وان
علوا وقيل هم الذين يرثون القاتل لو قتل والاول اظهر
ومن الاصحاب من اشرك بين من يتقرب بالام مع من
يتقرب بالاب وهو استناد الى رواية سلمة بن كهيل
وفيه ضعف لما ذكر من ان العصبة من العاقلة بل
هي اصل

هي اصل العاقلة احتاج الى تفسيرها وللاصحاب فيه اقوال
الاول ما ذكره المصنف ولا اعني قوله من يتقرب
الى الميت بالابوين او بالاب الخ وهو قول الشيخ في
ط والقاضي الثاني قول الشيخ في ف وهو انهم
الذين يرثون الدية لو قتل ولا يلزم من لا يرث من ديته
شيئا على حال وفيه نظر اما اولا فلانه يقتضي اختصاص
بالزوجين ومن يتقرب بالام فانهم يرثون من الدية
وليسوا بعصبة واما ثانيا فلان الانثى ممن يتقرب
بالاب يرث الدية وليست عصبة الثالث قول
المفيد وهو انهم الرجال دون النساء ولا يعقل
من اخوته قرابة شيء ولا من اخواله الا انهم لو قتل ورثوا
ديته ما يحق اخوته من امه واخواله منها شيئا فلذلك
لم يكن عليهم شيء الرابع قول ابن الجنيد وهم المستحقون
لميراث القاتل من الرجال العقلاء سواء كانوا من قبل ابيه
او من قبل امه فان اجتمع القرابتان كان على المتقرب بالاب
الثلثان وعلى المتقرب بالام الثلث ولا يلزم ولد الاب
شيء الا بعد عدم الولد والاب لا يلزم ولد الجد شيء الا
بعد عدم الولد والابوين وعلى الخامس قول ابن ادريس انهم
العصبات من الرجال سواء ورثوا او لم يرثوا الاقرب
فالاقرب والاول اظهر بين الاصحاب قوله من الاصحاب

الى قول ابن الجنيد مستندا الى الرواية المذكورة وهي
رواية الصدوق ووقع في الفقيه عن الحسن بن محبوب
عن مالك بن عطية عن ابيه عن سلمة بن كهيل قال
اتي امير المؤمنين ع برجل من اهل الموصل قد قتل رجلا
خطاء فكتب امير المؤمنين ع الى عامله بها ان سل عن قرابته
فلان بن فلان من المسلمين فان كان منهم رجل يرثه له
سهم في الكتاب لا يحجبه عن ميراثه احد من قرابته
فالزمه الدية وخذه بها نجوما في ثلث سنين وان لم يكن من قرابته
احد له سهم في الكتاب وكانوا سواء في النسب ففض الدية
على قرابته من ابيه ثلثي الدية وعلى قرابته من
امه الثلث وان لم يكن له قرابة من
ونشأ وان لم تكن له قرابة ففض الدية على من ولد بها
الموصل فرده الي مع رسولي فان لم ولا هو من اهل
عنه ولا اطل دم امرئ مسلم فانا وليه والمؤدي
والاولاد وهذا يدل على الزام الاباء
سلمة هذا ضعيف قال الكشي انه من
بتري من رجال الباقر ع والصادق ع قوله ويدخل الاباء
والاولاد في العقل على الاشبه قال الشيخ ره في ط وف
لا تدخل الفريقين محتجا باجماعنا وباخبارنا وعدم
الدليل على التحمل وبرواية ابن مسعود عن النبي صلعم انه
قال الا لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم بعضا
رقاب بعض لا يؤاخذ الرجل بجريرة ابنه ولا الابن بجريرة ابيه
واختاره المص

هل على اهل الموصل ممن ولد بها

واختاره المص ره والعلامة ره دخولهما وبه قال المفيد وابن الجنيد
لضعف حجة الشيخ اما الاجماع فلعدم تحققه خصوصا مع
مخالفة المفيد وابن الجنيد واما الاصالة فيعدل عنها
بالدليل وبرواية سلمة تدل على الدخول كما قلنا وحديث
ابن مسعود ليس من طرقنا فلا حجة فيه والعاقلة هم المعدي
عاقوبهما اتفاقا منا وفيما دون الموضحة قولان
ابهما الاجمله عنوان في الرواية ضعفا قال الشيخ في ط وف
بالتحمل محتجا بالاجماع وقال في ير والنهي وابن الجنيد
بعدم التحمل واختاره العلامة ره في لف محتجا باصالة
ايجاد العقوبة على مباشر الجناية فاحالتها على غيره خلاف
الاصل خرج من ذلك الموضحة فصاعدا بالاجماع فيبقى الباقي
على اصله وللرواية عن ابي جعفر ع عن الباقر ع قال قضى
امير المؤمنين ع ان لا يحمل على العاقلة الا الموضحة فصاعدا
وهذا اقوى قوله والرواية وان كانت ضعيفة بابن فضال
لكنها مجبورة بالدليل على عدم التحمل قوله واما كيفية التقسيط
فقد تردد فيه الشيخ ره والوجه وقوفه على راي الامام او من نصبه
للحكومة بحسب ما يراه من احوال العاقلة سواء بالتقسيط على الاقرب
فالاقرب قال الشيخ ره في ط وف يقسط على الغني عشرة قراريط
وعلى الفقير خمسة تابعه القاضي لان ذلك متفق عليه والزائد
مختلف فيه فالاصل البراءة بنفيه وقال في الكتابين ايضا
ان ذلك بحسب ما يراه الامام من احوال العاقلة واختاره ابن ادريس

والمص ره والعلامة ره في لف لاصالة عدم التغليظ ولانه دين وجب
علي العاقلة عند اجله فيجب اداؤه كغيره من الديون ولان
التغليظ بالالف لابد فيه من نص اذ لا مجال فيه للقياس عند كل
من قال بالقياس اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى هل
الدية تجب ابتداء على العاقلة وليس لها الرجوع على الجاني وانما
تجب على الجاني فتضمن الزام كل متلف بجنايته فان تحملت
العاقلة فلها الرجوع على الجاني نقل الشيخ في ط القولين
ويحتج للاول بظواهر الاخبار الدالة على لزوم الدية
للعاقلة ابتداء وليس في شيء منها ما يدل على الرجوع
على القاتل وعلى الثاني بان ذلك غرم لزم العاقلة بسبب
لما قلناه من الزام كل متلف الجناية فلها الرجوع عليه
الثاني قال الشيخ في ط متى كان للقاتل مال وليس للعاقلة
شيء الزم في ماله خاصة الدية وكذا لو لم تكن عاقلة وبه قال
سلار والتقي وقال في ف لا يدخل في العقل بحال مع وجود
من يعقل عنه من العصبات وبيت المال وهو يشعر بانه
يضمن الدية مع عدمهم وقال ابن ادريس قول الشيخ ره في ط
غير مستقيم لانه خلاف اجماع المسلمين وهذا خطاء منه لان
كثيرا من العلماء وعلماء الجمهور يجعلون الوجوب ملاقيا للجاني
اولا ثم يتحمله العاقلة كما نقل في ط ويفرعون عليه انه

اذا انتهى

اذا انتهى التحمل الى بيت المال وهو خال يؤخذ من الجاني وانه
اذا اقر بالجناية خطاء ولم يصدقه العاقلة وحلفوا على نفي
العلم يحتمل ان لا يؤاخذ باقراره بناء على ان الجناية في الخطاء
تجب ابتداء على العاقلة فكان مقرا على غيره فلا يلزمه شيء
وان قلنا بالاول فائدة الوجوب بعد اقراره على نفسه والحق فيه
والا لزم ان يطل دم امرء مسلم وهو باطل لو لم يكن له مال قال
الشيخ في ط يعقل الامام وقال في ير ان ضمانه على الامام مقدم
على الجاني قال ابن ادريس يجب على مولاه الذي يرثه وهو
الامام لا من بيت مال المسلمين كما قال سلار ورواية سلمة
المتقدمة تدل على قول ابن ادريس الثالث هل يجمع بين القريب
والبعيد في العقل قال المص ره في لع فيه قولان يشير الى ما ذكره
الشيخ ره في ط قال يقسم الامام على ما يراه من حاله من الغنى والفقر
وانه يفرقه على القريب والبعيد وان قلنا يقدم الاولى فالاولى
كان قويا لقوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض وقال المص
والاشبه الترتيب في التوزيع ووجه الاشبهية انه كالميراث والولاء
فعلى هذا يؤخذ من الموالي مع وجود العصبة لكن مع زيادة الدية
عن العصبة حتى لو انها الواسعة اخذت من عصبة المولى ولو زاد
اخذت من مولى المولى ثم عصبة مولى المولى الرابع قد تزيد الدية
عن العاقلة اجمع قال الشيخ ره يؤخذ الزائد من الامام حتى لو كانت الدية
دينارا وله اخ اخذ منه عشرة قراريط والباقي من بيت المال قال
المص ره والاشبه ان الاخ بالجميع ان لم يكن عاقلة سواه لان ضمان

الامام مشروط بعدم العاقلة او عجزهم واعلم انه يتصور كون
الدية دينارا اذا قيل يحمل ما دون الموضحة وانه حصل براءة
من الزائد عن الدينار وهذا وقد تزيد العاقلة عن الدية
فنقل الشيخ ره في ط عن قوم انه يوزع على الكل بالحصة حتى يكونوا
في العقل سواء وقال اخرون للامام ان يخص بالعقل من شاء
منهم على الغني نصف وعلى المتحمل ربع ولا شيء على الباقي لان
في توزيعها على الكل بالحصص مشقة دعا الزم على جناياتها
اكثر منها قال وهذا اقوى وقال في ف يوزع على الجميع
لان الدية وجبت على العاقلة كلهم فمن خص بها قوما دون قوم
فعليه الدلالة قال المص ره وهذا انسب بالعدل وكذا [illegible]
العلامة ره في لف قوله ويؤجلها عليهم على ما سلف اما الدية
الكاملة فلا كلام في انها في كل سنة ثلث وكذا غير الكاملة
كما في دية المراة والعبد والواحدة من الرجل وامثال ذلك
وانما وقع الكلام في الارش فقال الشيخ ره في ط يستادى في سنة
واحدة عند انسلاخها اذا كان ثلث الدية فما دون لان
العاقلة لا تعقل حالا قال المص ره وفيه اشكال من احتمال تخصيص
التاجيل بالدية لا بالارش ثم حكى عنه ايضا انه قال ولو كان
دون الثلثين يحل الثلث الاول عند انسلاخ الحول والباقي
عند انسلاخ الثاني ولو كان اكثر من الدية كقطع اليدين
وقلع العينين وكان لاثنين حل لكل واحد عند انسلاخ الحول
ثلث الدية وان كان لواحد حل له لكل جناية سدس الكل(?) ثم
قال وفي هذا كله الاشكال المتقدم واما العلامة ره فافتى بوجه

عما قال الشيخ ره

عما قال الشيخ ره من غير تردد وهو حسن وعليه الفتوى لانه مناسب
للتخفيف على العاقلة التي لم تجن ولم تباشر ما يوجب عقوبتها بحمل [illegible]
قوله وفي توريث الاب قولان [illegible] اي انه لا يرث لتقدم الخلاف
في توريث القاتل خطأ فلا وجه لاعادته قوله ولو لم يكن وارث
سوى العاقلة فان قلنا الاب لا يرث فلا دية وان قلنا يرث ففي
اخذه الدية من العاقلة تردد وهذا التردد على قول من يورث
القاتل خطأ مطلقا اما من يمنعه مطلقا او من يمنعه الدية فلا اشكال
على رايه ومنشأ تردد المص ره من عموم الاحاديث الدالة على لزوم
الدية للعاقلة وتسليمها الى الاولياء ولا شك ان الولي هنا هو الاب
فيجب التسليم اليه عملا بالعموم ومع من ان ذلك يستلزم ان القاتل
يقتل و ياخذ الدية وهو بعيد قوله ولا اقرارا ولا صلحا يريد انه
اذا اقر الجاني بقتل خطأ لا يثبت بذلك شيء في حق العاقلة
لاصالة البراءة في ذلك كله وكون الاقرار انما يلزم المقر لا غيره قوله
ام الولد على الاظهر وجه الاظهرية كونها رقا والاجماع منعقد
على انه لا يعقل المولى عبدا وهو عام في ام الولد وغيرها وفي رواية
مسمع عن الصادق ع ان جنايتها في حقوق الناس على سيدها والمشهور(?)
بين الاصحاب خلاف ذلك … ولينقطع الكلام حامدا لله على الائه
وعلى جميل بلائه مصلين على سيد[نا] محمد وخلفائه والمسئول من كرم …
… حيث … ان ينفع به على مر الايام وان يحشرنا في زمرة …
… الانام … ان يسلسلنا(?) شفاعته عند اضطراب الاقدام والموقف
على اعراف الاثام انه خير من سئل واجود من اعطى والحمد لله
وحده وصلى الله على نبيه واله … وصحبه … امير المؤمنين علي بن
ابي طالب صلوة دائمة متوالية الى يوم … و …

٦١٠